UMBERTO CURI

PÓLEMOS

Filosofia come guerra

Bollati Boringhieri

Umberto Curi

Pólemos

Filosofia come guerra

Bollati Boringhieri

Indice

AVVERTENZA

Nella traslitterazione del greco in caratteri latini l'accento, sempre semplificato in acuto, è segnato solo sui polisillabi. Tranne che nei casi espressamente indicati, le traduzioni sono dell'autore.

Introduzione

> La grande parola *ben diapherómenon heautó* (l'uno distinto in se stesso) di Eraclito, la poteva trovare solamente un greco, perché è l'essenza della bellezza, e prima che venisse trovata, non esisteva filosofia alcuna.
>
> F. Hölderlin

1. «Se fa attenzione alla sua essenza, la filosofia non progredisce affatto. Essa segna il passo sul posto, per pensare sempre la stessa cosa. Progredire, cioè andar via da questo posto, è un errore che segue il pensiero come l'ombra che esso stesso proietta».[1] La conferma più evidente dell'impossibilità di riferirsi alla filosofia usando la categoria del «progresso» va vista nel fatto che la proposizione di Parmenide – *estí gar éinai*, «è infatti essere» – può essere considerata ancora oggi impensata. Non si tratta dunque di *pro-gredire*, e dunque di «allontanarsi», rispetto al problema connesso con l'affermazione dell'Eleate, ma esattamente al contrario di *pensare l'impensato*, cercando di dire l'essere nella sua verità, piuttosto che spiegarlo come un ente a partire dall'ente.[2]

Tutto ciò lascia intendere quanto remota dalla filosofia sia ogni visione *progressiva*, tesa a definire ipotetici «avanzamenti» e a registrare «sviluppi», e di conseguenza quanto inadeguato sia un approccio alla *storia* di ciò che chiamiamo *filosofia*, sulla base di criteri estranei e infine opposti, rispetto alla filosofia considerata nella sua essenza. Il problema non è, infatti, quello di ri-costruire una presunta evoluzione del pensiero, descrivendo la *successione* delle dottrine e la *posizione* degli autori, come se l'intima storicità del pensiero consistesse nella possibilità di mostrarne lo svolgimento. Né si può concepire una storia delle opinioni del passato, come modalità di «illustrazione» del pen-

[1] M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo* (1946), a cura di F. Volpi, Milano 1995, p. 63 (ed. orig. 1947).
[2] Cfr. *ibid.*, p. 62.

siero nella sua dimensione sistematica. Al contrario, «il pensiero che pensa entrando nella verità dell'essere *è, in quanto pensiero, storico*».[3] Ciò perché, ancor prima, lo stesso porsi della domanda metafisica fondamentale è autenticamente e totalmente storico.

Difatti, la storia «non significa per noi semplicemente il passato, poiché questo è precisamente ciò che non avviene più. Ma la storia rappresenta ancor meno la mera attualità, la quale neppure essa accade ma "passa" semplicemente, ossia sopravviene e trascorre».[4] Ritenere che la storicità della filosofia dipenda dal fatto che essa, come qualsiasi altra opera dello spirito, si attua nel corso del tempo, esprimerebbe soltanto qualcosa di ovvio. Viceversa, la storicità che si manifesta nella domanda metafisica fondamentale non ha nulla a che vedere con ciò che è irrimediabilmente «passato» (*das Vergangene*), ma è piuttosto connessa con l'accadere dell'essere umano, in quanto aperto su «possibilità e *futuri* imperscrutati, e così ricollegato al suo *inizio* e reso più acuto e più grave nel suo *presente*. In questo domandare il nostro essere è convocato davanti alla storia, nel senso pieno della parola, è chiamato ad essa e a decidersi in essa».[5]

La filosofia, insomma, intrattiene certamente un rapporto essenziale con la storia – è essa stessa, nella sua essenza, nella domanda fondamentale che ne è alla base, intimamente storica. Ma non si tratta di quella storia che coincide col passato, né di quella che assume a riferimento ciò che si è verificato, anche sul piano delle opinioni, *nel corso del tempo*. Ciò con cui si ha a che fare è invece la storia come accadere, e dunque come quel «determinarsi a partire dal futuro [*Zukunft*] assumendo il passato [*das Gewesene*], e così agendo e patendo attraverso il presente [*die Gegenwart*]».[6]

Da questo punto di vista si comprende quale debba essere il piano sul quale realizzare il confronto col pensiero altrui, a condizione che si tratti di quel «confronto reale», senza il quale

[3] Heidegger, *Lettera sull'umanismo* cit., p. 63 (corsivo mio).

[4] Id., *Introduzione alla metafisica* (1935), a cura di G. Vattimo, Milano 1968, p. 54 (ed. orig. 1953).

[5] *Ibid.* (corsivo mio).

[6] *Ibid.*

ogni interpretazione «resta cieca e non rappresenta più che un'occupazione fra tante altre».[7] È l'impegno a «essere affini», dove tuttavia l'*affinità* rispetto al pensatore, col quale si intende instaurare un confronto reale, non coincide né con l'identità fra punti di vista, né con l'appartenere a una scuola, né infine ancor meno col «piatto livellamento del mettersi d'accordo sugli stessi cosiddetti risultati e progressi di una "ricerca"». Diventare *affini*, infatti, vuol dire essere «vincolati alle prime e alle ultime necessità di fatto [*sachlich*] dell'interrogare filosofico».[8] Se è vero ad esempio, come leggiamo nella *Differenz* hegeliana, che in filosofia «non ci sono né predecessori né successori»,[9] sicché ogni vero filosofo è *contemporaneo* a ogni altro, allora ciò che occorre evitare è quella forma di disprezzo che si esprime citando occasionalmente la filosofia che si è tradotta nelle opere, e deformando a proprio piacimento i filosofi precedenti. Ciò perché non si tratta «della storia della filosofia come di qualcosa di già stato e rimasto lì a giacere, ma di *quella* realtà dalla quale noi oggi siamo da tempo stati *esclusi*, perché ci atrofizzassimo – vittime della cecità e della vanità – nelle nostre piccole macchinazioni».[10]

Già lo stesso termine abitualmente impiegato per indicare l'attività del pensare, vale a dire *philosophía*, in quanto parola greca[11] ci rimanda a una specifica tradizione, e dunque ci vincola a una dimensione storica. Salvo che, contrariamente a quanto si potrebbe credere, la tradizione non ci consegna affatto a una «potenza coercitiva, proveniente dal passato e dall'irrevocabile». Inteso correttamente, il tramandare, che si esprime nella tradizione, vuol dire «porre nella libertà del dialogo con ciò-

[7] M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel* (1930-31), a cura di E. Mazzarella, Napoli 1991, p. 63 (ed. orig. 1980).

[8] *Ibid.*, p. 64. La traduzione di questo importante passaggio del testo heideggeriano potrebbe essere più «sensibile», rendendo *sachlich* con «inerenti alla cosa stessa».

[9] G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Milano 1971, p. 11 (ed. orig. 1801).

[10] Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 65.

[11] «La filosofia, nella sua essenza, è greca – e greco significa qui: la filosofia è, quanto all'origine della sua essenza, di tale natura che per dispiegarsi ha fatto innanzi tutto appello al mondo greco e di esso si è valsa» (id., *Che cos'è la filosofia?* (1956), Genova 1981, p. 15; ed. orig. 1956).

che-è-stato». Di conseguenza, si può affermare che la parola stessa *philosophía* finisce per coincidere con l'atto di nascita della nostra storia, al punto che «non possiamo porre la domanda: che cos'è la filosofia, senza affidarci a un dialogo col pensiero del mondo greco».[12]

Quanto alle modalità con le quali condurre questo dialogo, la cui finalità resta in ogni caso quella connessa alla domanda riguardante il «che cos'è la cosa» riferito alla filosofia, deve essere evidente che «non ci interroghiamo sulle opinioni, concezioni e tesi che, riguardo alla cosa, si sono succedute nel passato, per metterle in fila l'una dopo l'altra come, in una raccolta d'armi, le lance dei singoli secoli».[13] L'interesse che muove questo dialogo con ciò che solo apparentemente appartiene al passato, sebbene in realtà ci sia strettamente *contemporaneo*, e anzi sia intrinseco al nostro futuro, resta infatti quello di meditare compiutamente il senso della domanda metafisica fondamentale. Ciò perché tale domanda non conduce ad alcuna specie particolare di conoscenza, né tanto meno può essere identificata con una questione storiografica, il cui interesse consisterebbe nel mostrare come ha avuto inizio e come si è sviluppato ciò che chiamiamo filosofia. È «una domanda storica in cui è in gioco il nostro destino [*eine geschichtliche, d.h. geschich-liche Frage*]. Ancor più: non è una "domanda", è *la* domanda storica [*die geschichtliche Frage*] del nostro esserci europeo occidentale».[14] In conclusione, intendere la domanda «che cos'è una cosa?», soprattutto quando essa riguardi la filosofia stessa, come un problema storico, non implica affatto «fare un resoconto storiografico delle opinioni del passato, né, criticandole, cercare in esse quanto vi è di esatto per ricavare una nuova definizione della cosa. Piuttosto si tratta di rimettere in moto l'originaria storia interna di questo problema, seguendo i tratti più semplici del suo movimento irrigidito in quiete».[15]

In questa prospettiva, la *storia della filosofia* non è dissolta o

[12] Heidegger, *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 17.
[13] Id., *La questione della cosa* (1935-36), a cura di V. Vitiello, Napoli 1989, p. 75 (ed. orig. 1962).
[14] Id., *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 19.
[15] Id., *La questione della cosa* cit., p. 79.

riassorbita nella *filosofia*. Al contrario, la filosofia stessa – nella sua più intima essenza – è *storica*, perché storica, vale a dire connessa con il nostro destino, determinata a partire dal futuro, è la domanda che è alla base della filosofia. Da un lato, infatti, il fatto stesso che l'attività del pensare, distinta da quella che si esprime nelle scienze, sia chiamata *philosophía*, rende subito evidente il vincolo del nostro attuale pensare con una *tradizione* con la quale non possiamo non stabilire un confronto reale. Dall'altro lato, l'interrogazione filosofica, riconducibile al porre sempre di nuovo un problema antico, qual è quello del «che cos'è una cosa», intrattiene una relazione inscindibile con la storia come accadere.[16] Non con la storia come storiografia (*historisch*), dunque, ma con la storia in quanto destino (*geschichtlich*).

Tutto ciò pone, ovviamente, il problema di stabilire in quali modi possa concretamente realizzarsi un confronto con la tradizione, una volta chiarito che non si tratta di affidarsi a una mera «narrazione» volta a immobilizzare la storia, ma piuttosto a interrogarsi intorno a ciò che ancora «avviene», sebbene abbia l'apparenza di essere passato. Il problema è dunque quello di «scongelare» quanto è immobilizzato nel resoconto meramente storiografico, evitando di soffermarsi su ciò che, delle domande e delle risposte fornite nel corso del tempo, è *passato*, ma piuttosto affrontando le questioni fondamentali relative alla definizione dell'essenza della cosa. Il compito che si prospetta, dunque, è quello di un vasto e serrato confronto a tutto campo, un «contendere-dell'uno-con-l'altro», un disporsi delle parti l'una verso l'altra e *contro* l'altra – *Aus-einander-setzung*, insomma. È un disputare che ricalca, nella sua stessa *struttura*, quello stesso modo radicale di formulare la domanda che è già nella *tradizione*, che ritroviamo in Platone e Aristotele. Un disputare che non è fine a se stesso, ma in vista del problema in discussione – una contesa *me katá dóxan allá katá ousían*.[17]

[16] «Interrogarsi storicamente significa mettere in libertà ed in movimento la storia rimasta incatenata ed immobilizzata nel problema» (Heidegger, *La questione della cosa* cit., p. 79).

[17] Come sottolinea anche F. Volpi nella *Postfazione* alla traduzione italiana, da lui curata, di M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-46), Milano 1994, p. 968 (ed. orig. 1961).

Aus-einander-setzung presuppone che l'«uno» e l'«altro» coinvolti nel confronto non siano *in pace* fra loro, ma piuttosto si dispongano come forze reciprocamente ostili, e che contendano *seriamente*, senza alcuna attenuazione *ludica* della disputa. Poiché in gioco non è una questione qualunque, ma qualcosa che è intimamente connesso al nostro stesso destino, il confronto non è *bonario*, la contrapposizione non è soltanto metaforica. Non si tratta semplicemente di esercitare la «critica», di per sé incapace di liberarci dalla soggezione alla sfilata dei «punti di vista». *Aus-einander-setzung* vuol dire meditazione sulla verità che è posta in decisione, una decisione che avviene come storia dell'essere, e che dunque ci affida a un sapere originario.[18] Il termine greco, appartenente a quella *tradizione* alla quale siamo vincolati, più strettamente corrispondente all'espressione *Aus-einander-setzung*, è il termine col quale un antico pensatore, soprannominato l'Oscuro, indicava ciò che è padre e re di tutte le cose.

2. Se riteniamo che la storia della filosofia non debba fare altro che ritessere la narrazione delle opinioni filosofiche quali esse si sono presentate e sono state esposte nel corso dei tempi, è inevitabile che questo materiale appaia, nel migliore dei casi, una raccolta di opinioni, o addirittura una «galleria delle pazzie o dei traviamenti dell'uomo che si inabissa nel pensiero e nei puri concetti».[19] Concepita in questo modo – vale a dire come una «filastrocca di opinioni diverse» – la storia della filosofia diventa «curiosità oziosa», ovvero «interesse di semplice erudizione»,[20] dove per erudizione possiamo intendere la conoscenza di una grande quantità di cose inutili, che non hanno in sé alcun contenuto, a parte il semplice fatto di averne conoscenza.

Difatti, non c'è scienza più superflua e più noiosa, più arida e priva di interesse, di quella che si proponga di ripercorrere il cammino storico della filosofia, limitandosi a descrivere le rappresentazioni soggettive di coloro che si sono definiti, o sono

[18] Cfr. Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 616.
[19] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1964, I, p. 20 (ed. orig. 1840-44).
[20] *Ibid.*, p. 21.

stati considerati, filosofi. La ragione principale di questa intransigenza può essere individuata in un motto attribuito agli stoici: *adóxastos ho sophós*, che Hegel riecheggia nell'espressione «la filosofia non contiene opinioni».[21] Poiché la filosofia è «scienza oggettiva della verità», mentre l'opinione è una rappresentazione meramente soggettiva, una storia della filosofia che non voglia identificarsi con una filastrocca di opinioni dovrà tener ben fermo il riferimento alla verità.[22]

L'antitesi opinione-verità, intesa come polarità decisiva alla quale richiamarsi per la definizione dello statuto della storia della filosofia, «si ritrova già nella cultura dell'età socratico-platonica»,[23] dove assume la forma della contrapposizione fra *dóxa* ed *epistéme*. I dialoghi platonici più significativi a questo riguardo sono il *Teeteto* e il *Sofista*, vale a dire proprio gli scritti nei quali è possibile rintracciare – ove si usino adeguati strumenti di interpretazione – non solo un conciso abbozzo di ricognizione storico-filosofica, ma più ancora la delineazione di un «metodo» idoneo a realizzare un confronto col pensiero altrui, immune da ogni sudditanza «filiale».

Sottoponendo i testi platonici a quel medesimo esercizio della «tortura» che il filosofo greco ritiene indispensabile applicare nei confronti di coloro che si sono pronunciati intorno all'essere e al non essere, fino al punto da sfiorare la *patralóia* verso il padre «venerando e terribile», è possibile far emergere quali debbano essere le modalità di un «confronto» autentico con la tradizione filosofica. Si tratta di un percorso complesso, che affranca dalla minorità speculativa, conducendo dalla soggezione alla tutela paterna fino alla piena emancipazione del pensiero, trasformando sistematicamente le favole in problemi, e quindi la mitologia in filosofia. Non basta, insomma, esercitare la violenza parricida contro Parmenide, né assoggettare al tormento del *basanízein* le dottrine altrui, con ciò sottraendosi ai meri racconti di favole. Se si vuole davvero uscire dalla strada senza sbocchi, nella quale la ricerca sull'essere e il non essere ha condotto, è indispensabile adoperare lo stesso *méthodos* nei confronti

[21] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 21.
[22] Cfr. *ibid.*, p. 22.
[23] *Ibid.*, p. 24.

di se stessi, portare il *pólemos* all'interno di coloro che conducono l'indagine, ingaggiare un combattimento senza quartiere con le proprie consolidate convinzioni, mettendo in questione le *dóxai* fin qui professate, per saggiare se esse resistano alla prova. Il necessario impiego della violenza, di cui dice il *biázesthai* rivolto da Platone anche verso le proprie stesse opinioni, conduce infine a «scoprire la scienza degli uomini liberi», vale a dire la filosofia – quella filosofia che consente a chi la esercita di «gettarsi indietro sulla destra il mantello, come s'addice a persona libera».[24]

Nell'itinerario deliberatamente retrogrado fin qui descritto, il termine che meglio di ogni altro può compendiare l'articolazione di un discorso che accomuna, pur nel persistere di differenze incancellabili, il pensiero di Heidegger con la ricerca di Hegel e di Platone, è quello di *pólemos*. E dunque l'autore che – esplicitamente citato o tacitamente alluso – accompagna il ragionamento compiutamente sviluppato nelle pagine che seguono è Eraclito – «il più originale e profondo dei pensatori greci», secondo la definizione heideggeriana. Al punto da poter affermare che, fra Nietzsche e Heidegger, *Philosophieren ist Heraclitieren*.[25]

Fra i molti, l'aspetto forse più caratterizzante della *koinonía* speculativa che lega Platone all'Oscuro di Efeso può essere indicato proprio nel riferimento alla inderogabilità di un approccio *polemico*, onde scongiurare la degradazione doxastica della ricerca della verità. La *ápletos máche*,[26] giudicata indispensabile per evitare di «essere trattati da bambini», si presenta come un riflesso, sul piano del confronto filosofico, di quel più generale «principio» a cui si riferiscono i frammenti eraclitei riguardanti il *pólemos*.

Con Eraclito (oltre che con Hegel e con lo stesso Heidegger) Platone condivide la critica rivolta alla *polymathía*, vale a dire a quella mera erudizione enciclopedica che nulla ha a che vedere

[24] Platone, *Teeteto*, 175 e-176 a; si cita da Platonis *Opera*, a cura di J. Burnet, Oxonii 1957-61, 5 voll.

[25] Ma anche prima ancora di Nietzsche, se è vero che Hegel afferma che «non c'è proposizione di Eraclito ch'io non abbia accolto nella mia logica» (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 307).

[26] Platone, *Il sofista*, 246 c, 3.

con la filosofia. Alla dispersione quantitativa nella molteplicità del *polý* – sia esso il «fare» della *polypragmosýne*, o l'«aver imparato» della *polymathía* – tanto Platone quanto Eraclito contrappongono l'unicità dell'*hén to sophón*. Ma è soprattutto nella valorizzazione della nozione di *pólemos*, «di tutte le cose ... padre, di tutte le cose ... re», secondo l'Efesio, *méros* e dunque «parte» e insieme «destino» della politica, secondo l'Ateniese,[27] che è possibile individuare i tratti di una convergenza speculativa che va ben al di là del rilevamento di semplici analogie.

D'altra parte, proprio l'«ascolto» di Eraclito – «il filosofo greco più profondo e originale» – è all'origine di una vera e propria *Kehre* nella ricerca di Heidegger, forse ancor più netta e decisiva, pur se meno nota ed enfatizzata, rispetto a quella intervenuta dopo la conclusione di *Essere e tempo*. Ma questa svolta, a seguito della quale Eraclito è assunto come il filosofo che per primo, e con maggiore rigore, ha pensato la radicalità della differenza ontologica, esprimendola mediante il *pólemos*, è a sua volta conseguenza di un incontro finora ignorato, o se non altro scarsamente valorizzato. Una breve lettera inviata da Heidegger a Schmitt nel 1933 non solo testimonia l'apprezzamento che il primo manifesta nei confronti del saggio *Il concetto del politico*, a lui inviato da Carl Schmitt, ma soprattutto documenta quale sia la fonte attraverso la quale si realizza la «conversione» heideggeriana verso Eraclito. Il filosofo di Messkirch dichiara infatti di aver capito, leggendo l'interpretazione schmittiana dei frammenti eraclitei sul *pólemos*, che questo concetto non designa affatto la guerra in senso umano, ma un «principio» fondamentale – l'anteriorità del conflitto ai confliggenti, l'originarietà della differenza o, per dirla nei termini impiegati nella grande opera del 1961, il fatto che «la cosa in questione, la causa, in se stessa è confronto reciproco, *Aus-einander-setzung*».[28]

Il primo scritto heideggeriano nel quale è possibile verificare le conseguenze della «svolta» è *Einführung in die Metaphysik*, redatto nel 1935. In esso, per la prima volta, viene tradotto il *pólemos* eracliteo con il termine *Auseinandersetzung*, che verrà scritto

[27] Platone, *Protagora*, 322 b.
[28] Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 20.

con i trattini a partire dai corsi su Eraclito del 1943-44. Ma pressoché coeva al saggio del 1935 è quella *Rektoratrede* destinata a suscitare infinite controversie, nella quale si individua, quale «forza marcante», il *Kampf* consapevole, vale a dire quel concetto (a lungo considerato dai detrattori di Heidegger una citazione dal saggio di Adolf Hitler) che il filosofo dichiarerà, dopo la conclusione della Seconda Guerra mondiale, altro non essere che una ripresa del *pólemos*, nell'accezione originariamente risalente all'Oscuro di Efeso.

D'altra parte, ciò che più conta sottolineare è che, nella maggior parte degli scritti successivi al 1935 (dopo il «fatale» incontro con l'interpretazione schmittiana di Eraclito), Heidegger identifica la filosofia con l'«ascolto» della parola arcaica dei Greci, e nomina questo ascolto – questo modo del tutto peculiare di compiere una storia della filosofia – con l'espressione *Aus-einander-setzung*, che è quanto dire col termine impiegato per tradurre il *pólemos* eracliteo. La filosofia è null'altro che *storia* della filosofia, a condizione che questa storia sia concepita e concretamente praticata come «dibattimento con l'altro», come approccio intensivamente *polemico*. Con Platone, Heidegger ripete che per non farsi trattare da bambini, dobbiamo «confrontarci reciprocamente» con le posizioni altrui, disporci in campo aperto l'uno-contro-l'altro, disputare *me katá dóxan allá katá ousían*.

L'importanza davvero eccezionale di questa linea *polemologica*, all'interno della ricerca heideggeriana, è colta in un saggio di Jacques Derrida fra i meno valorizzati.[29] In esso è possibile trovare non soltanto una interpretazione molto «sensibile» dello scritto heideggeriano del 1935, ma più in generale una energica sottolineatura della centralità del *pólemos* – in un'accezione strettamente aderente alla originaria «parola» eraclitea – nel pensiero heideggeriano maturo.

Un approccio intensivamente *bellico* ai problemi ne scongiura la traduzione in favole per bambini, riscattando la storia della filosofia da una inutile quanto insulsa «filastrocca di opinioni». Porre alla base dell'approccio storico-filosofico la valo-

[29] J. Derrida, *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*, in *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Roma-Bari 1991.

rizzazione onnilaterale del *pólemos* consente di riportare a fondamento del confronto dottrinale non l'interesse erudito o un'istanza genericamente culturale, ma quello «stringersi mediante i ragionamenti alla natura di ciò che è», in cui consiste – e in cui si risolve – tutta la filosofia,

Una storia della filosofia che non voglia ridursi a galleria di pazzie, filastrocca di opinioni o *mýthon dieghéisthai*, deve ritrovare e massimamente sviluppare questa capacità di interrogazione radicale, senza sudditanze filiali nei confronti di alcun padre, per quanto possa essere «venerando e terribile», ma insieme senza riguardi per nessuno, neppure per se stessi. È vero perciò che chi nella storia della filosofia cerca solamente, o crede si possano trovare soltanto, opinioni, distoglie lo sguardo dalla parola verità. Ed è altresì innegabile che l'antitesi verità-opinione, o se si preferisce la contrapposizione *dóxa-epistéme*, deve costantemente sostenere e orientare il lavoro dello storico della filosofia. Ma affinché egli non si trovi inavvertitamente a raccontare favole puerili, dovrà non abbandonare mai, soprattutto nei confronti di se stesso, l'esercizio del *basanízein* e del *biázesthai*, intrattenendo un serrato «dibattimento con l'altro», anzitutto con se stesso, con le proprie convinzioni, riportando instancabilmente ogni discorso e ogni analisi al «capo di tutto».[30]

Soltanto in questo modo, assecondando questo *méthodos*, soltanto «stringendosi mediante i ragionamenti alla natura di ciò che è»,[31] si potrà evitare il pericolo che l'attendere alla storia della filosofia possa assomigliare a quella *polymathía*, a quella sterile erudizione enciclopedica già condannata da Eraclito, e che Platone giudicava essere un *óneidos*, un «disonore» per l'uomo. E si potrà coltivare invece la storia della filosofia come esercizio genuinamente filosofico, coincidente con l'attività di chi «sa gettarsi indietro sulla destra il mantello, come si addice a persona libera».

[30] Platone, *Il sofista*, 243 d.
[31] *Ibid.*, 243 d-e.

Pólemos

1.

Una «scienza superfluissima e noiosissima»: filosofia e storia della filosofia nelle *Vorlesungen* di Hegel

1. *Nella dispensa della massaia*

Il punto di partenza di tutto il ragionamento può essere un «luogo comune», vale a dire l'esigenza che «la storia, quale ne sia l'argomento, racconti i fatti senza parzialità, senza pretendere di avvalorare interessi o scopi particolari».[1] Non è difficile convenire che, di per sé, una simile esigenza è pienamente condivisibile, giacché da sempre[2] la storia ha teso a raccontare i fatti «quali sono realmente accaduti»,[3] distinguendosi da altre forme di «racconto» proprio per questa fondamentale istanza di obbiettività. D'altra parte, ci si avvede immediatamente che, per quanto possa essere astrattamente concepibile, una direttiva di questo genere non è poi praticamente realizzabile, per la semplicissima ragione che «la storia di un argomento è necessariamente collegata in modo strettissimo all'idea che ci

[1] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1964, I, p. 5 (ed. orig. 1840-44).

[2] Si veda, ad esempio, l'orgogliosa rivendicazione di *akríbeia* con cui si apre l'opera di Tucidide sulla guerra del Peloponneso: «Quanto ai fatti avvenuti durante la guerra, non ho ritenuto che fosse il caso di raccontarli secondo le informazioni avute dal primo che capitava, né come a me pareva, ma ho riferito quelli a cui io stesso ero presente, e per quelli che ho appreso da altri ho compiuto *un esame su ciascuno di essi con la massima accuratezza* [*akríbeia*] *possibile*» (Tucidide, *Le storie*, I, 22, 2; corsivo mio; si cita dall'edizione a cura di G. Donini, Torino 1982).

[3] Come sottolinea lo stesso Aristotele: «Compito del poeta non è descrivere cose realmente accadute, bensì quali possono accadere ... La vera differenza fra lo storico e il poeta è che il primo descrive fatti realmente accaduti, il secondo fatti che possono accadere: perciò la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare» (Aristotele, *Poetica*, 1451 a, 37-1451 b, 7; si cita da Aristotelis *De arte poetica liber*, a cura di I. Bywater, Oxonii 1958).

facciamo di esso».[4] Di conseguenza, è inevitabile che la selezione degli elementi da raccontare sia condizionata in maniera decisiva dall'«idea» che ciascuno di noi ha di un determinato argomento, sicché la pretesa «obbiettività» della descrizione non può che essere fortemente limitata da un aspetto di irriducibile «soggettività».

Alla difficoltà inerente a qualsiasi resoconto che aspiri a essere «imparziale» si aggiungono poi alcuni problemi più specificamente connessi a quella forma peculiare di «storia» che assume come proprio oggetto la filosofia. Accompagnare Hegel nell'analitica perlustrazione di tali problemi, più ancora che nelle soluzioni da lui successivamente indicate, può consentire di disegnare una mappa pressoché esauriente delle numerose questioni soggiacenti alla nozione stessa di storia della filosofia.

Il primo inciampo nel quale ci si imbatte lungo questo cammino è rappresentato dall'impossibilità di definire in maniera univoca il concetto stesso di filosofia. Mentre, infatti, negli altri campi della storia - si tratti di un paese, o di un popolo, o anche di una scienza o di un'arte - l'idea del relativo argomento, almeno delle sue caratteristiche generali, può considerarsi sufficientemente definita, la stessa cosa non può dirsi per la filosofia, vista la variabilità dei punti di vista intorno a questo tema.[5] È evidente, ad esempio, che una storia della filosofia che assuma una nozione «lata» di filosofia, includendo in essa anche espressioni di pensiero non riconducibili a un'accezione restrittiva, potrebbe risultare ben diversa, e perfino incommensurabile, rispetto a una ricostruzione storica della filosofia concepita in senso rigidamente disciplinare.

Così, nel caso dell'età antica, altro è ritenere che le opere di autori come Eschilo o Sofocle, Ippocrate o Tucidide, o almeno talune formulazioni in esse contenute, debbano rientrare a pieno titolo in ciò che si intende per ricerca filosofica, e tutta altra cosa è circoscrivere la propria analisi a coloro i quali, se-

[4] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 5.

[5] «Non essendo ferma e sicura questa prima base, vale a dire il modo di intendere ciò di cui si fa storia, necessariamente quest'ultima sarà incerta, e potrà assumere consistenza soltanto se presuppone una determinata concezione: ma allora, messa a confronto con modi divergenti di concepire l'oggetto di essa, s'attira facilmente la taccia di unilateralità» (*ibid.*, p. 6).

condo una lunga tradizione, sono considerati filosofi in senso proprio. Allo stesso modo, si può ritenere che la filosofia del Novecento annoveri fra i suoi esponenti più significativi, dai quali qualsiasi approccio storiografico non può di conseguenza prescindere, Albert Einstein ed Erwin Schroedinger, Robert Musil e Franz Kafka, Arnold Schoenberg e Paul Klee, ovvero si può assumere che ricomprendere nel resoconto autori come quelli ora nominati (o anche altri, provvisti della medesima *silhouette*) vorrebbe dire fare storia delle idee, o una generica storia della cultura, piuttosto che realizzare una storia della filosofia in senso proprio.

Un importante corollario a questo primo ordine di difficoltà, insite nella opinabilità della nozione stessa di filosofia, può essere individuato nella non equivalenza fra i diversi concetti della «scienza filosofica» assunti come riferimento per l'esercizio storiografico. Anticipando una precisazione destinata ad assumere un'importanza decisiva nello sviluppo successivo del suo ragionamento, Hegel introduce a questo punto un argomento idoneo a dissipare ogni sospetto di relativismo nella posizione da lui sostenuta. Non basta, infatti, che sia dichiarato quale concetto di filosofia sia posto alla base della storia, perché evidentemente «soltanto *quello che è vero* permette di capire le opere dei filosofi che s'attennero ad esso».[6] In caso contrario, potrà verificarsi una situazione simile a quella che si realizza allorché si comprenda soltanto il significato grammaticale delle singole parole (i singoli *grámmata*), ma non il loro comporre una *sin-tassi* ben definita, giungendo al paradosso – presente nelle voluminose storie della filosofia coeve al pensatore di Stoccarda – che venga a mancare la cognizione dell'argomento stesso del quale esse si occupano tanto diffusamente. Come accade, insomma, agli animali, i quali possono bensì percepire tutti i suoni di una singola musica, ma sono cionondimeno del tutto incapaci di intenderne l'armonia.[7]

[6] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 6 (corsivo mio).

[7] «Può pertanto avvenire che si conoscano le affermazioni, i princìpi, o, se si vuole, le opinioni dei filosofi, che si siano laboriosamente esaminati i motivi e gli sviluppi di esse opinioni, e che non pertanto in tutti questi sforzi manchi la cosa principale, cioè *la comprensione di quei princìpi*» (*ibid.*; corsivo mio).

Ma a rendere ancora più problematica la condizione di chi intenda cimentarsi con l'impresa di fare storia della filosofia sopravviene un'ulteriore complicazione, certamente più evidente nell'orizzonte speculativo hegeliano, ma non trascurabile anche assumendo una diversa prospettiva teoretica. Se, infatti, nel primo caso il riferimento implicito è alla questione altrove descritta con l'espressione «aporia del cominciamento»,[8] una formulazione del tutto analoga si può ritrovare anche in numerosi altri autori, a cominciare dal Platone del *Menone*,[9] e ancor prima dallo stesso Eraclito.[10] L'unico modo di stabilire in modo non arbitrario, ma scientifico, il concetto di filosofia, consiste evidentemente nello svolgere una argomentazione che è anch'essa, e da subito, filosofia,[11] sicché si può ben affermare che

[8] «Circa il cominciamento [*Anfang*] che la filosofia deve fare, sembra che anch'essa in generale, come le altre scienze, prenda le mosse da un presupposto soggettivo, cioè che debba prendere ad oggetto del pensiero un oggetto particolare ... Ma in ciò appunto consiste il libero atto del pensiero, nel collocarsi nel punto nel quale è per se stesso e quindi produce e dà a se stesso il suo oggetto» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari 1967, I, pp. 21-22; ed. orig. 1830). Una posizione analoga è espressa anche nella cosiddetta «*Enciclopedia* di Heidelberg» (prima e più concisa stesura di quella pubblicata nel 1830): «L'inizio [*Anfang*] della filosofia ha per contro la scomodità che già il suo oggetto è necessariamente subito sottoposto al dubbio e alla contestazione, 1) secondo il suo contenuto, poiché esso, se deve essere indicato non semplicemente alla rappresentazione ma come oggetto della filosofia, non viene incontrato nella rappresentazione, anzi secondo la maniera di conoscere le è opposto, e il rappresentare deve piuttosto essere trasportato dalla filosofia oltre il sé» (id., *Enciclopedia (Heidelberg, 1817) - Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Trento 1987, p. 12).

[9] «MENONE: E in che modo, Socrate, cercherai ciò che ignori del tutto? Quale delle cose che non conosci ti proporrai di cercare? Se proprio ti ci imbatterai, come saprai che è quello che andavi cercando, dal momento che non lo conoscevi? – SOCRATE: Comprendo ciò che intendi dire, Menone. Vedi che bell'argomento eristico adduci, ossia che all'uomo non è dato cercare né quello che sa né quello che non sa: quello che sa, in quanto conoscendolo non ha necessità di cercarlo; quello che non sa, in quanto non sa nemmeno perché cercarlo» (Platone, *Menone*, 82 d, 6-e, 5; si cita da Platonis *Opera*, a cura di J. Burnet, Oxonii 1957-61, 5 voll.).

[10] «Infatti è comune l'inizio e la fine del cerchio» (*Xynón gar arché kai péras epí kýklou peripheréias*) (Eraclito, fr. B 103; si cita da H. Diels e W. Kranz (a cura di), *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961, I. La migliore traduzione dei frammenti di Eraclito è quella curata da C. Diano e G. Serra, *I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980, i quali tuttavia classificano i frammenti secondo un ordine, e quindi con una numerazione, diversi rispetto a quelli dell'edizione Diels-Kranz).

[11] Un'argomentazione logicamente del tutto analoga si ritrova già in Aristotele, in particolare nello scritto giovanile intitolato *Protreptico*, là dove si osserva che

questa scienza, a differenza dalle altre, «offre la peculiarità che solo in apparenza la trattazione muove dal concetto di essa. Questo concetto è dimostrato, anzi, si può dire, scoperto soltanto dall'intero svolgimento di essa: in sostanza è il risultato dell'intera indagine».[12] In altri termini, a conferma della persistenza di una simile impostazione di pensiero lungo tutto l'arco della ricerca hegeliana, si può sottolineare che è ben vero che anche la conoscenza filosofica ha bisogno di essere giustificata, salvo che «la giustificazione è essa stessa un conoscere filosofico, che perciò ha luogo solo dentro la filosofia. Una spiegazione preliminare sarebbe quindi antifilosofica, e non potrebbe consistere in altro che in un tessuto di presupposti, di asserzioni e di raziocini – cioè di affermazioni accidentali, a cui con pari diritto se ne potrebbero opporre altre contrarie».[13]

Si comprende, allora, per quale ragione allorché si abbia a che fare con quella scienza del tutto peculiare che è la filosofia, il punto di partenza dell'indagine coincida col risultato a cui approda la ricerca stessa, dal momento che ciò che appare come «immediato» deve diventare invece «risultato ultimo». Ciò implica che «la filosofia si mostra come un circolo ritornante in sé, il quale non ha alcun cominciamento nel senso delle altre

l'esortazione alla filosofia, rivolta a colui che ne sia estraneo, proprio per assolvere al compito che si prefigge deve essere essa stessa filosofia (su questo e altri testi giovanili dello Stagirita il riferimento d'obbligo è al fondamentale volume di E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997). Da notare che, sotto il profilo strettamente logico, uno schema paragonabile a quello che si ritrova nel *Protreptico* funziona anche nel libro gamma della *Metafisica*, nel passaggio dedicato alla difesa «per confutazione» [*elenctichós*] del principio di non contraddizione. Difatti il procedimento non prevede la «falsificazione» dell'opinione di colui che neghi la validità del principio ma, all'opposto, l'evidenziazione della circostanza per la quale *per conferire significato alla propria negazione* il detrattore di esso deve in realtà usarlo, e dunque deve presupporne la validità (cfr. Aristotele, *La metafisica*, 1005 b-1007 b).

[12] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 7.

[13] Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* cit., I, p. 10. Un'impostazione analoga è riscontrabile anche nel testo del 1817: «Poiché l'oggetto della filosofia non è un oggetto immediato, così il suo concetto e il concetto della filosofia stessa, possono essere compresi solo all'interno di questa, ciò che del medesimo come di essa viene qui propriamente detto prima di essa stessa è quindi qualcosa di anticipato, per sé ancora infondato, tuttavia perciò anche incontestabile e da assumere con l'intenzione di fornire una conoscenza indeterminata, solo provvisoria, storica» (id., *Enciclopedia (Heidelberg, 1817)* cit., pp. 13-14.

scienze, cosicché il cominciamento è solo in relazione col soggetto, come quello che si vuole risolvere a filosofare, non già con la scienza come tale».[14] In questa prospettiva è dunque ulteriormente evidente la difficoltà insita nella nozione di una *storia* – vale a dire di una descrizione di un processo che abbia un andamento lineare – quando essa si riferisca alla *filosofia*, il cui procedere è invece circolare, ed è in ogni caso irriducibile a un mero *pro-gredire*. Sulla base delle premesse fin qui poste, sembrerebbe addirittura impossibile conferire un qualche significato, che non sia contraddittorio, al concetto stesso di storia della filosofia, mentre anche per questa via appare indubitabile la radicale diversità sussistente tra la filosofia, da un lato, e ogni altra scienza, dall'altro.

Commentando l'approccio hegeliano fin qui sommariamente riproposto, si impone una prima chiarificazione di ordine generale. Da un lato, infatti, le osservazioni intorno alle aporie intrinseche alla nozione di storia della filosofia dipendono indubbiamente dal contesto speculativo a cui esse sono organicamente collegate, dalla visione filosofica complessiva alla quale il pensatore tedesco si richiama sovente, anche se talora in forma implicita. Per condividere tali osservazioni, risulta dunque pressoché indispensabile condividere, se non l'intero «sistema» hegeliano, almeno le linee teoriche generali sulle quali esso è costruito. Secondo questa prima direzione di approfondimento si potrebbe congetturare che, almeno in linea di principio, le aporie rilevate potrebbero essere superate «uscendo fuori» dalla prospettiva filosofica assunta dall'autore della *Fenomenologia dello spirito*, o comunque adottando un punto di vista meno rigido e vincolante di quello esposto nelle *Vorlesungen*.

Per un altro verso, l'individuazione delle difficoltà che si

[14] Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* cit., I, p. 22. Anche in questo caso può risultare utile il riferimento al passo omologo nella versione del 1817: «L'intero della scienza è l'esposizione dell'idea; la sua partizione può quindi venir compresa solo cominciando da questa. Ora poiché l'idea è la ragione uguale a se stessa, la quale, per essere per sé, si contrappone a sé ed è a sé un altro, ma in quest'altro è uguale a se stessa, così la scienza si scinde nelle 3 parti: 1) la logica, la scienza dell'idea in sé e per sé; 2) la filosofia della natura come la scienza dell'idea nel suo essere altro; 3) la filosofia dello spirito, come scienza *dell'idea che ritorna in sé dal suo essere altro*» (id., *Enciclopedia (Heidelberg, 1817)* cit., p. 19; corsivo mio).

frappongono all'esercizio storiografico riguardante la filosofia risulta in larga misura indipendente dall'affidamento a questa o quella concezione sistematica, e scaturisce piuttosto da questioni ineludibili, in ogni caso non risolvibili mediante stratagemmi puramente strumentali. In questo senso, il percorso indicato da Hegel può a buon diritto essere assunto come traccia lungo la quale realizzare un censimento rigoroso e tendenzialmente esauriente dei problemi che si pongono, qualunque sia l'impianto speculativo generale al quale si faccia riferimento.

Di qui, dunque, la necessità di proseguire il cammino intrapreso, affrontando i nodi teorici e metodologici connessi a questa perlustrazione preliminare. Il primo di essi riguarda il rapporto fra lo stadio attualmente raggiunto dalla filosofia e quello che – almeno in apparenza – sembra appartenere al suo passato. Anche a questo proposito, Hegel sottolinea energicamente la differenza intercorrente fra le scienze e la filosofia, poiché mentre nel primo caso ciò che ciascuna scienza è stata «in passato» può essere interessante per la ricostruzione di aspetti di essa meramente esteriori, nel caso della filosofia «il nucleo comune e imperituro è collegato indissolubilmente con ciò che siamo *per opera della storia*». Si deve, anzi, riconoscere che il «patrimonio di razionalità autocosciente», del quale nel presente possiamo beneficiare, si presenta con la caratteristica fondamentale di essere una «eredità», nel senso specifico di qualcosa che è «il risultato del lavoro di tutte le generazioni che furono».[15] Per impiegare un termine più appropriato, sulla scorta di quanto suggerito da Herder, questa *eredità* può essere chiamata *tradizione*, intesa come ciò che è in grado di trasmetterci tutto quello che è stato fatto da coloro che ci hanno preceduti.

Anche qui, tuttavia, le conseguenze implicite nel riconoscimento appena compiuto riaprono, complicandolo, il problema, piuttosto che risolverlo. Affermando che la forma specifica, attraverso la quale la filosofia istituisce un rapporto col proprio passato, è quella della tradizione, vista come equivalente di un'eredità a noi trasmessa, ci si imbatte nella necessità di chiarire quale significato peculiare possa avere per la filosofia il riferimento alla tradizione, una volta che si sia assunto che essa

[15] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, pp. 9-10 (corsivo mio).

non può essere concepita né come una «massaia, che si limita a custodire fedelmente quel che ha ricevuto e a conservarlo e trasmetterlo immutato ai posteri», né può essere paragonata a «una statua immobile», come invece potrebbe essere concepito il corso della natura, la cui caratteristica è quella di restare sempre fedele «alle leggi primordiali».[16]

Restando sul piano delle metafore, quella che meglio sembra adattarsi per raffigurare il passato a cui si riferisce la filosofia non è né quella della massaia, né quella della statua, bensì quella di un fiume impetuoso, il quale si ingrossa tanto maggiormente, quanto più si allontana dalla sua origine. Difatti, poiché il contenuto specifico della tradizione è costituito da ciò che il mondo spirituale ha prodotto, e poiché «lo spirito universale non riposa mai», ne deriva che «la nostra filosofia può nascere soltanto ricollegandosi alla precedente, dalla quale necessariamente scaturisce», sicché il corso della storia non ha a che vedere con cose che siano estranee, ma inerisce piuttosto al divenire della nostra stessa filosofia.[17] Per questi motivi, appare se non altro arbitrario, se non addirittura del tutto impossibile, tracciare una netta linea distintiva tra la filosofia, nella sua viva attualità, e il suo «passato», visto che di tale passato essa si alimenta incessantemente, fino al punto da risultare indistinguibile, o comunque non separabile, da esso. La filosofia non istituisce, dunque, un *rapporto* con la tradizione: *essa è questa tradizione*, in quanto questa venga concepita non come meccanico accumulo di dati, fatti o eventi appartenenti a un passato «esterno» definitivamente scomparso e irrecuperabile, ma come ciò che raggiunge il nostro presente, e anzi lo costituisce e lo ravviva dall'interno.

Si comprende, per questa via, quanto impervio sia il compito di chi voglia scindere la «storia» dalla «filosofia», assumendo

[16] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, pp. 10-11. A commento di questo passaggio, nella nota alla traduzione italiana viene riportato un brano tratto dai *Werke* hegeliani (IX, p. 67): «I mutamenti della natura, per quanto infinitamente vari, mostrano soltanto un unico ciclo, che si ripete perpetuamente; nella natura non accade nulla di nuovo sotto il sole, e sotto questo aspetto lo svariato giuoco delle sue formazioni è monotono e tedioso; solo nei mutamenti, che si producono sul terreno spirituale, appare il nuovo» (*ibid.*, p. 11).

[17] Id., *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 12.

questa come «oggetto» di quella. Al contrario, la storia inerisce intimamente alla filosofia, e questa a sua volta è indissolubile dalla «fonte» da cui ha tratto origine, e dalla quale costantemente si alimenta. Poiché, inoltre, la storia a cui ci accingiamo è quella del «pensiero che trova se stesso», e il pensiero trova se stesso soltanto in quanto «crea se stesso», se ne può concludere che il processo attraverso il quale il pensiero trova se stesso «è l'opera di due millenni e mezzo».[18]

Ma le difficoltà non sono finite. Oltre a quelle emerse nella ricognizione introduttiva compiuta da Hegel, già di per se stesse tali da rendere assai problematico qualunque approccio «ingenuo» alla storia della filosofia, altre se ne aggiungono, più direttamente dipendenti dal peculiare statuto della filosofia, nella sua distinzione rispetto alle scienze, da un lato, e alla religione, dall'altro. Lo spartiacque è costituito in questo caso da un argomento che sembra implicare una contraddizione interna: se lo scopo precipuo della filosofia consiste nel riconoscere ciò che è immutabile ed eterno, mentre la finalità della storia è quella di raccontare ciò che «è stato» ma non è più, vale a dire il transeunte; se, dunque, la filosofia ha a che fare con essenze immutabili, e la storia con eventi per definizioni mutevoli, sembra impossibile applicare alla filosofia ciò che rispetto ad essa è per definizione remoto, quale è appunto una considerazione volta a descrivere il mutamento.

Che non si tratti di un tema di secondaria importanza, e ancor meno di un mero sofisma, privo di consistenza speculativa, si può immediatamente arguirlo dalla lunga e ininterrotta *tradizione* speculativa (proprio in senso hegeliano) che è possibile individuare «a monte» della formulazione contenuta nelle *Vorlesungen*, e che rimonta almeno fino a Platone. Anche secondo l'Ateniese, la filosofia si caratterizza specificamente per essere rivolta all'intellezione degli *éide*, alla «contemplazione» (in qualunque modo si voglia poi intendere questa attività del *theoréin*) di essenze eterne e immutabili. Ciò che impedisce, anzi, di potere trattare «scientificamente» – e non solo *doxasticamente* – il mondo del nascere e del perire delle cose, di assegnare

[18] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 13.

ad esso un «grado» di realtà altrettanto piena e compiuta di quella riconosciuta al contenuto della «visione intelligibile», e cioè alle *idee*, è proprio il carattere intrinsecamente transeunte di tale realtà, l'impossibilità che essa possa essere colta *sub specie aeternitatis*.[19] Per quanto diverse da quelle di Hegel o Platone possano essere le impostazioni di altri filosofi, resta in ogni caso assodato che uno degli aspetti che contraddistinguono la ricerca filosofica, rispetto ad altre forme di indagine, è questa tensione verso l'immutabile, la quale tuttavia – e di qui quindi il costituirsi di una vera e propria aporia – si traduce costantemente in forme storicamente determinate e dunque mutevoli.

Si affaccia, in questo snodo del ragionamento hegeliano, una distinzione di grande rilevanza, sulla quale si ritornerà più ampiamente in seguito, ma che fin d'ora è necessario cogliere nei suoi connotati di fondo. Una volta che si sia chiarito che la contraddizione in precedenza ventilata non può riguardare quella che Hegel, anticipando un tema che diventerà centrale nella riflessione epistemologica della seconda metà del Novecento,[20] definisce come «storia esterna» della filosofia, ma soltanto quella del «contenuto medesimo», vale a dire la «storia interna», si tratta di verificare se e in quale misura sia possibile contrapporre in forma mutualmente esclusiva la *storia*, in quanto descrizione del transeunte, alla *filosofia*, come considerazione di ciò che è invece *immutabile*.

Ma per rispondere a questo interrogativo conviene anzitutto riprendere, sulle orme hegeliane, la distinzione fra storia «interna» e storia «esterna». In riferimento a quest'ultima, non c'è dubbio che essa possa essere realizzata senza difficoltà ec-

[19] Per una trattazione più ampia, cfr. U. Curi, *Il mantello e la scarpa. Filosofia e scienza tra Platone e Einstein*, Padova 1998.

[20] Indubbiamente la controversia fra «internalisti» ed «esternalisti», anche perché fortemente viziata da deformazioni ideologiche, è stata una fra le più inconcludenti nel dibattito epistemologico del secondo dopoguerra. Il tema potrebbe oggi essere ripreso, al di là di contrapposizioni pregiudiziali, valorizzando quanto di meno caduco è emerso nell'abbondante produzione saggistica di quel periodo, a cominciare dall'ormai classico *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di T. S. Kuhn, fino ai numerosi contributi di I. Lakatos, in particolare quelli compresi nel volume collettaneo *Critica e crescita della conoscenza*, a cura di G. Giorello, Milano 1976. Contributi ancora attuali per l'approfondimento di questa tematica, si possono ritrovare in U. Curi (a cura di), *La razionalità scientifica*, Abano Terme 1980.

cessive o timori di possibili contraddizioni, sia occupandosi di filosofia, che di altre discipline. È evidente, tanto per citare un esempio significativo, che il cristianesimo ha «una storia della sua diffusione, delle vicende dei suoi confessori, e così via», e che inoltre, una volta che esso si sia consolidato in una Chiesa, anch'esso è diventato un modo di essere esteriore, il quale «soggiace a molteplici vicende ed ha una vera e propria storia».[21] Ed è altresì innegabile che, come la religione, anche le altre scienze, ivi compresa la filosofia, abbiano una loro propria storia «esterna», intesa come storia del «nascere, ampliarsi, fiorire, decadere, risorgere, una storia dei suoi dottori, dei suoi fautori, dei suoi avversari, come anche dei suoi rapporti esterni».[22] Né si può pregiudizialmente escludere che una simile storia, volta a ricostruire le *vicende esteriori* della filosofia, non possa rivelare anch'essa motivi di qualche interesse, e in taluni casi possa perfino essere di qualche aiuto nel cogliere aspetti inerenti allo statuto e al divenire *interno* della filosofia. Il problema non riguarda, dunque, la possibilità di un resoconto storiografico che si concentri sugli aspetti esterni della filosofia, poiché anzi di un simile approccio si possono esibire molteplici e non disprezzabili esemplificazioni, precedenti, coeve o successive agli anni a cui risale il testo hegeliano.

Tutt'altra questione è quella che ha a che fare con una storia che si rivolge invece al *contenuto medesimo* di ciò che chiamiamo filosofia. Ciò perché non si può dire che il contenuto della filosofia non abbia affatto una storia, come invece si può dire della religione. Mentre, d'altra parte, non si può neppure attribuire alla filosofia il modo di procedere che è proprio delle altre scienze, le quali crescono per giustapposizione, nel senso che «il nuovo non è mutamento dell'acquisizione antica, sibbene aggiunta e amplificazione di essa».[23] Ancora una volta del tutto peculiare è la condizione in cui versa la filosofia, rispetto alla religione da un lato, e alle scienze dall'altro. Difatti, «la storia della filosofia non presenta né la rigida persistenza di un contenuto semplice e già completo, né il processo di una tranquilla

[21] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 17.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*, pp. 18-19.

aggiunta di tesori nuovi a quelli già acquisiti».[24] Se essa viene realizzata nel modo in cui abitualmente la si intende, secondo le concezioni «volgari» che verranno esaminate da Hegel nella seconda parte dell'*Introduzione*, lo spettacolo che essa offre è quello di «sempre nuovi mutamenti», i quali interverrebbero nel «complesso totale»; col risultato di far dileguare completamente lo stesso oggetto specifico della storia della filosofia, vale a dire la conoscenza razionale. Il suggello dell'inanità di una simile impresa è affidato da Hegel a un'altra metafora: il tentativo di fare storia «interna» della filosofia conduce infine a ciò, che «l'edifizio della scienza è come una città deserta, dove restano sepolti la pretesa e il nome diventato vano della filosofia».[25]

2. *Una «galleria delle pazzie»*

Sulla base delle premesse così poste, Hegel compie un passo ulteriore, accingendosi a esaminare criticamente (o, come egli dice, a «menzionare e correggere») le idee volgari che sogliono correre sulla storia della filosofia.[26] La prima, e più influente e

[24] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 19.

[25] *Ibid.*

[26] I giudizi formulati da Hegel a proposito delle compilazioni di storia della filosofia più accreditate tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento meriterebbero una considerazione particolare, per l'asprezza della valutazione complessiva, ma anche per l'acume dei rilievi contestati agli autori. Bersaglio preferito dell'invettiva hegeliana, anche se non sempre esplicitamente menzionata, è certamente la *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* di J.J. Brucker, Lipsiae 1742-44, definita dal filosofo «una pesante zavorra», «impura in sommo grado», poiché basata su un metodo «in sostanza antistorico» (*ibid.*, pp. 128-29). Ma critiche non meno pesanti sono riservate anche all'opera di D. Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, Marburg 1791-97 («pietoso esempio di come un dotto professore possa attendere per tutta la vita allo studio della filosofia speculativa senza possedere il minimo barlume di attitudine speculativa»: *ibid.*, p. 129) e alla monumentale *Geschichte der Philosophie* di W.G. Tennemann, Lipsiae 1798-1819, nella quale «ad esempio Aristotele è travisato in maniera tale, da fargli dire precisamente tutto l'opposto di ciò che veramente ha inteso dire». Tutto ciò, secondo Hegel, in conseguenza del fatto che «Tennemann crede essenziale che lo storiografo non abbia alcuna sua filosofia, e si vanta d'essere per conto suo in questa condizione; ma in fondo anch'egli ha il suo sistema, ch'è quello della filosofia critica» (*ibid.*, p. 130).

diffusa, fra tali concezioni è quella che attribuisce alla storiografia filosofica il compito di «ritessere la narrazione delle *opinioni filosofiche* quali esse si sono presentate e sono state esposte nel corso dei tempi».[27] Siffatto orientamento scaturisce, in maniera sufficientemente consequenziale, dall'assunto secondo il quale il compito primario della storia consisterebbe nel raccontare «avvenimenti casuali», dove la casualità si presenta sia sotto il profilo dell'ordine cronologico, sia per quanto attiene al contenuto stesso. Proiettato sulla storia della filosofia, questo schema implica direttamente che essa dovrebbe occuparsi di ciò che, nel campo del pensiero, è casuale, vale a dire, appunto, le opinioni, riferite ai temi che costituiscono l'oggetto specifico della filosofia, vale a dire Dio, la natura e lo spirito.

Ebbene, ove sia concepita in questi termini, è inevitabile che la storia della filosofia si riduca a una «galleria delle pazzie, o almeno dei traviamenti dell'uomo che si inabissa nel pensiero e nei puri concetti».[28] Da ciò discende che la ricostruzione storica degli «avvenimenti casuali», che nel campo della filosofia sono le opinioni, producendo quale risultato finale una mera «filastrocca di opinioni», non può avere altro interesse che non sia quello della «semplice erudizione», dove per erudizione si deve intendere il «sapere una quantità di cose inutili, che non hanno in sé alcun contenuto e alcun interesse all'infuori di quello costituito appunto dal semplice fatto di averne conoscenza».[29] In questo caso si approderebbe a una scienza «superfluissima e noiosissima», visto che nulla è più inutile dell'«imparare una serie di semplici opinioni», come è peraltro confermato da una semplice occhiata alle opere che espongono la storia della filosofia secondo l'impostazione ora descritta, le quali nella loro aridità non contengono nulla che abbia un qualche interesse.[30]

Nella durissima requisitoria hegeliana contro quelle compilazioni che si limitano a esporre «filastrocche di opinioni diverse», non è difficile né arbitrario riconoscere una filigrana concettuale

[27] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 20 (corsivo mio).
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*, p. 21.
[30] *Ibid.*

ben precisa, la cui derivazione sarà fra l'altro confermata dallo stesso filosofo nel prosieguo della sua esposizione. Sostenendo che la riduzione della storia della filosofia a narrazione di opinioni potrebbe avere, nella migliore delle ipotesi, un interesse soltanto sul piano della «curiosità oziosa» o della «semplice erudizione», Hegel riprende infatti, per certi aspetti in forma quasi letterale, la serrata critica nei confronti della *polymathía* che è possibile ritrovare in Eraclito e – con una ripresa talora quasi testuale – in Platone. «Il sapere molte cose [*polymathía*]», scriveva l'Oscuro, «non insegna ad avere intelligenza [*nóon échein*]».[31] Anzi, come dimostra il caso emblematico di Pitagora (ma anche, prima di lui, di Senofane ed Ecateo),[32] colui che si sia dedicato alla ricerca più di ogni altro uomo, pretendendo poi di compendiare in testi scritti i risultati delle proprie indagini, è riuscito soltanto a possedere un'erudizione di tipo enciclopedico, dalla quale ha fatto scaturire una forma di arte deteriore. Per tutti coloro che sono avidi di accumulare una grande quantità di conoscenze, vi è un bel lavoro da fare, visto che dovrebbero essere in grado di diventare esperti di moltissime cose.[33]

Ma come già per primo aveva sottolineato Clemente Ales-

[31] *Polymathía nóon échein ou didáskei; Hesíodon gar an edídaxe kai Pythagóren autís te Xenopháneá te kai Hekatáion* (Eraclito, fr. B 40).

[32] «Pitagora figlio di Mnesarco attese alla ricerca più di ogni altro uomo e, fatta raccolta dei libri ad essa dedicati, trasse da quelli la sua sapienza, il suo sapere molte cose [*polymathíen*] e la sua arte di frode [*kakotechníen*]» (id., fr. B 129; id., *I frammenti e le testimonianze* cit., fr. 88).

[33] Il frammento eracliteo qui parafrasato è B 35 (che recita testualmente: *kre gar eu mála pollón hístoras philosóphous ándras éinai*), a lungo considerato dagli studiosi in contraddizione con i due frammenti precedentemente citati, visto che, a differenza di quanto in essi affermato, si sostiene la necessità che i *philosóphous ándras* diventino «esperti» di moltissime cose. La contraddizione si dissolve, o almeno si attenua fortemente, non appena si tengano presenti le osservazioni di Diano, il quale sottolinea che per Eraclito (come in generale per la cultura greca del VI secolo) il termine *philósophos* non ha ancora il significato «tecnico» che ad esso verrà attribuito a partire da Platone, ma indica piuttosto genericamente (o addirittura, com'è in questo caso, spregiativamente) colui che sia «desideroso di conoscere», ovvero «*dica* di cercare la sapienza» (Eraclito, *I frammenti e le testimonianze* cit., p. 171). In questa prospettiva, il fr. B 35 può essere considerato complementare a quelli in cui è contenuta una esplicita critica verso la *polymathía*, nel senso che esso sottolineerebbe, in forma ironica, l'inconsistenza o la vacuità delle pretese di coloro che, in quanto *philósophoi*, aspirano ad accrescere continuamente le loro conoscenze. Per approfondimenti ulteriori, cfr. U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Milano 1997, e id., *Il mantello e la scarpa* cit.

sandrino,[34] accenti molto simili, e talora identici, almeno sotto il profilo terminologico, a quelli eraclitei si ritrovano anche in numerosi passaggi dei *Dialoghi* di Platone, soprattutto là dove l'Ateniese condanna l'esercizio della *polymathía*, collegandolo altresì all'inclinazione verso la *polypragmosýne*.[35] Per entrambi i filosofi, l'attitudine a disperdersi nella *molteplicità* (di cui dice il *poly-* che ritroviamo nei termini dispregiativi impiegati per alludere a coloro che hanno solo l'«apparenza» di sapienti)[36] è ciò che maggiormente è in contraddizione con ciò verso cui dovrebbe tendere la ricerca: quell'«uno» (*hen to sophón*, a cui richiama Eraclito)[37] che è invece dimenticato dagli amanti della mera accumulazione quantitativa delle conoscenze. Non si può, infatti, identificare la filosofia con un generico possesso di scienze,[38] dal momento che esse «non fanno un sapiente di chi le acquista e di chi le possiede».[39] Al contrario, è probabile che costui «si copra piuttosto di ridicolo»,[40] non comprendendo il

[34] L'accostamento di Platone a Eraclito, sia per quanto riguarda la *pars destruens*, vale a dire la critica da entrambi rivolta alla *polymathía*, sia per il positivo richiamo a un modo diverso di concepire la ricerca, risale agli *Stromata* di Clemente Alessandrino (V, 140, 5-10; I, 93, 1), il quale è inoltre considerato «la fonte più abbondante e più degna di fede per quanto riguarda le citazioni di Eraclito» (C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, p. 5). Una sorta di «catalogo di frammenti eraclitei a noi noti che hanno trovato qualche eco in Platone» si può trovare in Eraclito, *Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Tarán, Firenze 1972, pp. CL-CLVI. Per un approfondimento ulteriore, cfr. Curi, *La cognizione dell'amore* cit., pp. 56 sgg.

[35] Platone, *Gli amanti*, 137 b.

[36] La *polypragmosýne* è severamente censurata anche nel contesto della *Repubblica*, e proprio a causa della «pluralità» di cose a cui essa allude. Difatti, poiché «ciascun individuo deve attendere a una sola attività nell'organismo statale, quella per cui la natura lo abbia meglio dotato» (id., *La repubblica*, IV, 433 a, 5-6), quando invece la stessa persona intraprende più cose insieme, «questo attendere a troppe cose è una rovina per lo Stato», soprattutto perché ciò porterebbe inevitabilmente anche allo «scambiarsi di posto delle tre classi sociali» (*ibid.*, 434 b, 7 e 9-c, 1). Insomma, secondo Platone la «cura» per il molteplice, in qualunque forma si manifesti, allontana dalla vera conoscenza, è fattore di disgregazione della *pólis* e indizio di disordine morale.

[37] «Una è la sapienza [*éinai gar hen to sophón*]: conoscere la mente che per il mare del Tutto ha segnato la rotta del Tutto» (Eraclito, fr. B 41; id., *I frammenti e le testimonianze* cit., fr. 13). «Una sola cosa, la sapienza [*hen to sophón*], vuole e non vuole essere chiamata col nome di Zeus» (id., fr. B 32; id., *I frammenti e le testimonianze* cit., fr. 67).

[38] Cfr. Platone, *Eutidemo*, 288 d.

[39] Id., *Epinomide*, 974 d, 4-5.

[40] *Ibid.*, 974 e, 4.

punto essenziale, e cioè che la filosofia *«è tutt'altra cosa»* (*all'állo ti*).[41] Difatti, chi sia in possesso della cosiddetta «erudizione enciclopedica e politecnica [*polymathía*] e sia menato di volta in volta da ciascuna di queste altre conoscenze», si troverà in gran tempesta, come chi sia tra i flutti del mare senza pilota, col rischio di perire a ogni istante. A lui è possibile opportunamente riferire la parola del poeta, il quale diceva: «molte cose sapea, ma tutte male».[42]

Per ritornare a Hegel, pur riconoscendo che nello specifico passo delle *Vorlesungen*, in cui si definisce «superfluissima e noiosissima» una storia della filosofia ridotta a mera erudizione, non vengono citati né Eraclito né Platone, si deve tuttavia sottolineare che il contesto teoretico generale, e le argomentazioni particolari, che sostengono la critica all'erudizione riconducono, e non solo per assonanze estrinseche, alla matrice speculativa in precedenza descritta. Tutto ciò è inoltre confermato dallo sviluppo immediatamente successivo del ragionamento hegeliano, nel quale vengono esplicitate le ragioni che impongono di respingere l'ipotesi di una storia della filosofia ridotta a «filastrocca di opinioni», proprio attraverso la dimostrazione dell'intrinseca inadeguatezza della *dóxa* in confronto all'*epistéme*. Si vedrà, anzi, che il riferimento a Platone, e più in generale alla «cultura dell'età socratico-platonica», solo implicitamente alluso nella critica all'erudizione, si manifesta apertamente nel momento in cui si tratta di contrapporre alla mera «filza di opinioni» la filosofia come «scienza oggettiva della verità».

«Un'opinione», scrive infatti Hegel, «è una rappresentazione soggettiva, un pensiero casuale, un'immaginazione, che io mi formo in questa o in quella maniera, e altri può avere in modo diverso: l'opinione *è un pensiero mio, non già un pensiero in sé universale, che sia in sé e per sé*».[43] La ragione fondamenta-

[41] Platone, *Gli amanti*, 137 b, 3 (corsivo mio).

[42] Id., *Alcibiade secondo*, 147 d, 4-5. La citazione platonica si riferisce a Margite, fr. 3.

[43] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 21 (corsivo mio). Seguendo l'indicazione del traduttore italiano, è possibile approfondire la definizione hegeliana in riferimento al testo dell'*Enciclopedia*: «La differenza di rappresentazione [*Vorstellung*] e pensiero [*Denken*] ha speciale importanza, perché in genere si può dire che la filoso-

le, per la quale occorre dunque evitare di ridurre la storia della filosofia alla narrazione delle opinioni, è che queste sono prive di qualsivoglia necessità intrinseca, in quanto riflettono non il «pensiero» nella sua universalità, bensì la pura e semplice *rappresentazione soggettiva* di tale pensiero, come tale priva di altro interesse che non sia quello della semplice erudizione, la cui inutilità è già emersa in precedenza. Ma c'è di più. Compilazioni come quelle del Brucker o del Tennemann non sono soltanto superflue e noiose al massimo grado. In quanto «tendono a gabellare per filosofia qualunque cosa»,[44] e non distinguono perciò fra la conoscenza concettuale in senso proprio e l'opinare, esse finiscono per dimenticare il punto in assoluto più importante, vale a dire il fatto che «*la filosofia non contiene opinioni, giacché non si danno opinioni filosofiche*».[45]

Nella relazione esplicitamente avversativa posta da Hegel – nelle *Vorlesungen*, come peraltro anche altrove – tra la filosofia e l'opinione, si è colta l'eco[46] di una tradizione di pensiero che rimonta almeno fino agli stoici,[47] e che trova conferme più recenti nella critica kantiana[48] e nella filosofia di Schelling.[49]

fia non faccia niente altro che trasformare le rappresentazioni in pensiero» (id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* cit., p. 30). Ma a proposito dell'opinione, si veda anche questo fulminante passaggio della *Fenomenologia*: «Anche il sensibile noi lo *enunciamo* come un universale. Ciò che noi diciamo è: *questo*, ossia l'*universale questo*; oppure: è, ossia l'*essere in generale*. Certo con ciò non ci *rappresentiamo* il questo universale o l'essere in generale; ma *enunciamo* l'universale; ossia non l'enunciamo senz'altro a quel modo che in quella certezza sensibile noi lo *opiniamo*. Ma, come si vede, il più verace è il linguaggio: in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra *opinione*; e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio esprime solo questo vero, così è escluso che si possa dire quell'essere sensibile che noi *opiniamo*» (id., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1960, I, p. 84; ed. orig. 1807).

[44] Come Hegel sarcasticamente osserva a proposito del compendio della *Geschichte* del Tennemann, curato dal «professor Wendt di Gottinga» (*Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 130).

[45] *Ibid.*, p. 21 (corsivo mio).

[46] Da parte di G.J.P.J. Bolland, al quale si deve la cura della ristampa della seconda edizione delle *Vorlesungen*, Leiden 1908.

[47] *Málista de proséiche Stoicó dógmati to ton sophón adóxaston éinai*, «Soprattutto, aderiva [Aristone] al principio stoico secondo il quale il sapiente non ha opinioni» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 162; si cita da Diogenes Laertii *Vitae philosophorum*, a cura di H. S. Long, Oxonii 1964, 2 voll.).

[48] L'allusione hegeliana, secondo il Bolland, sarebbe all'espressione di Kant: «La pura ragione non contiene opinioni».

[49] Qui il riferimento sarebbe alla tesi di Schelling, secondo il quale «La scienza non comporta l'ipotetico e neppure il verosimile».

Ciò che accomuna posizioni fra loro così diverse, oltre che cronologicamente distanti, è un connotato di fondo, costitutivo dell'indagine filosofica in quanto tale, vale a dire il fatto che essa (come lo stesso Hegel precisa) è «scienza oggettiva della verità», e che «ciò che si contrappone all'opinione, è la verità».[50] Ebbene, è evidente che colui il quale ricerchi nella storia della filosofia soltanto le «opinioni» di coloro che si sono succeduti nel corso dei secoli, distoglie la sua attenzione proprio da ciò a cui la filosofia deve continuare invece a tendere, e cioè appunto la verità, ovvero (il che, sotto un certo profilo, è anche peggio) mescola e confonde in maniera indiscriminata opinione e verità, quasi che esse non rappresentino concetti mutualmente esclusivi, ma bensì fra loro intercambiabili. Viceversa, se non si vuole ridurre la storia della filosofia a «galleria delle pazzie», l'«antitesi fra opinione e verità»[51] va tenuta ben ferma.

Questo passaggio del ragionamento hegeliano, a cui si giunge in forma del tutto consequenziale, rispetto alle premesse dalle quali si sono prese originariamente le mosse, mentre sembra concludere esaurientemente l'argomentazione in realtà inaugura una problematica tutt'altro che banale, riconducibile a un duplice ordine di questioni, fra loro diverse anche se connesse. La prima riguarda la definizione della relazione posta fra opinione e verità, la cui forma specifica può differire radicalmente a seconda che si assumano i due termini come costituenti una polarità, in forza della quale la presenza di uno di essi implichi per ciò stesso la scomparsa dell'altro, ovvero che fra essi venga riconosciuta una implicazione e dunque una connessione inscindibile.

Ancora più importante, e teoreticamente assai delicata, la seconda questione, riguardante la possibilità di individuare criteri univoci che consentano di definire la verità. È lo stesso Hegel a riconoscere la necessità di approfondire questo tema, onde evitare la degenerazione puramente doxastica della storiografia filosofica, sottolineando che l'interrogativo intorno alla verità ricorre anche nel contesto del vangelo giovanneo, nella

[50] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, pp. 21-22.
[51] *Ibid.*, p. 24.

domanda posta a Gesù da Pilato,[52] come espressione di una sorta di «disperazione» relativa al conseguimento della verità stessa. Nella domanda contenuta nel testo evangelico, infatti, il filosofo individua le tracce del «declinare della vita pubblica e politica di Roma sotto Augusto e successori»,[53] allorché l'indifferentismo si fece strada contro la filosofia. Una volta che la convinzione soggiacente alla domanda posta da Pilato si imponesse, e che perciò si presupponesse l'impossibilità di raggiungere in qualche modo la verità, ne scaturirebbe consequenzialmente lo scadimento della storia della filosofia alla funzione di «far conoscere soltanto le opinioni particolari, di cui ciascuno ha la sua, diversa da quella degli altri», e dunque non si capirebbe «a che approdi l'occuparsi di filosofia, giacché in tal caso ogni opinione sarebbe nel falso».[54]

In contrasto con questa impostazione, Hegel rivendica invece l'«*antica convinzione*»,[55] secondo cui nel sapere risiede bensì la verità, ma la si può conoscere soltanto in quanto si mediti, e non già in quanto si cammini e si stia fermi. Per reagire all'agnosticismo proprio della decadente filosofia dell'età augustea, e per tener fermo il riferimento a una nozione di filosofia cui

[52] «Gli disse allora Pilato: "Dunque, sei tu re?". Rispose Gesù: "Tu dici bene che sono re. Io per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per *rendere testimonianza alla verità*. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce". Gli dice Pilato: "Che cosa è la verità?". E detto questo, uscì di nuovo dai Giudei» (*Gv.* 18, 37-38; corsivo mio). Da notare che mentre nel dialogo con Pilato Gesù non risponde alla domanda a lui rivolta, una risposta allo stesso interrogativo si può ritrovare all'interno dello stesso vangelo giovanneo, in almeno tre luoghi diversi: quando al quesito posto da Tommaso («come possiamo conoscere la via?»), Gesù replica: «Io sono la via, la verità e la vita» (*ibid.* 14, 6), nell'ammonimento ai discepoli («Se voi perseverate nelle mie parole siete veramente miei discepoli e conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi»: *ibid.* 8, 31-32) e nel confronto con Nicodemo («Colui che pratica la verità viene alla luce, affinché siano manifeste le sue opere, perché in Dio sono state fatte»: *ibid.*, 3, 21; si cita da *La Bibbia concordata*, Milano 1982, 3 voll.).

[53] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 24.

[54] *Ibid.*, pp. 24-25. Questa, secondo Hegel, sarebbe la posizione del Tennemann, alla cui *Geschichte der Philosophie* il filosofo non risparmierà durissime critiche nel prosieguo delle *Vorlesungen* (cfr. *ibid.*, pp. 129-30).

[55] *Ibid.*, p. 25 (corsivo mio). Opportunamente i traduttori dell'edizione italiana di riferimento rinviano, a ulteriore esplicitazione di questo passo, ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1954, p. 6 (ed. orig. 1821): «Il peggiore degli avvilimenti è questo, che, come fu detto, ciascuno, come sta fermo e cammina, è convinto di essere in grado di sentenziare di filosofia in generale. Verso nessun'altra arte e scienza si dimostra quest'estremo disprezzo, di pensare che la si porti con sé».

ancorare la stessa storia della filosofia, è dunque necessario non rinunciare a concepire la filosofia stessa come ciò che si caratterizza come ricerca della verità. Con la fondamentale aggiunta che la verità non può essere ritrovata nella percezione e nell'intuizione immediata, ma che essa si può riconoscere «soltanto mediante il *travaglio del pensiero*».[56]

Secondo l'impostazione hegeliana, dunque, per cercare di superare le numerose difficoltà connesse con la definizione di un adeguato concetto di storia della filosofia, è necessario riferirsi a un'«antica convinzione», vale a dire a quel modo di intendere la conoscenza che si ritrova nella «filosofia dell'età socratico-platonica». È da sottolineare che questo riferimento non si risolve in un generico rinvio alla tradizione speculativa precedente, ma individua un contesto speculativo – quello platonico (più esattamente il Platone che si affida a Socrate come protagonista dei *Dialoghi*) – e all'interno di esso due tematiche indicate con molta precisione: il rapporto *dóxa/alétheia*, e l'idea che la verità coincida col «travaglio del pensiero». Dov'è fra l'altro del tutto evidente la stretta implicazione fra questi due aspetti, visto che solo richiamandosi a un pensiero come attività inesauribile, anziché come immediata intuizione, si potrà evitare di ridurre la verità a contenuto determinato positivamente definito, trasformando con ciò l'*epistéme* in *dóxa*.

Che cosa voglia dire il filosofo tedesco allorché allude al «travaglio del pensiero», è possibile desumerlo dalla compiuta formulazione del suo sistema, soprattutto là dove sostiene che il pensiero è l'«attività dello spirito nella sua indipendente semplicità eguale a se stessa, la quale pone da sé e in sé determinazioni che hanno il carattere dell'universalità».[57] Si può altresì prescindere, almeno provvisoriamente, dal soffermarsi sulla specifica soluzione proposta dal filosofo tedesco per il problema che è alla base dell'*Introduzione* alle *Vorlesungen*, sostanzialmente consistente nel riconoscere la coincidenza tra storia della filosofia e filosofia[58] attraverso un percorso logicamente coe-

[56] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 25 (corsivo mio).

[57] Id., *Fenomenologia dello spirito* cit., II, p. 299.

[58] «Da quanto si è detto, risulta lo studio della storia della filosofia essere studio della filosofia» (id., *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 41).

rente nella densa trama della sua articolazione concettuale.[59] In rapporto al ragionamento che si sta cercando di sviluppare, è più importante approfondire le ragioni che inducono Hegel a ritrovare nella ricerca platonica quegli stessi due pilastri sui quali è possibile a suo giudizio costruire una storia della filosofia non esposta al rischio di scadere a filastrocca di opinioni.

Per rispondere a questo interrogativo, si potrebbe argomentare che la citazione hegeliana di Platone – per l'esattezza della «filosofia dell'età socratico-platonica» – corrisponde a un tributo formale, o nella migliore delle ipotesi scaturisce dal rilevamento di una semplice assonanza fra la concezione della verità come ciò che si coglie nel «travaglio del pensiero» e alcuni luoghi platonici facilmente assimilabili, primo fra tutti un passo largamente noto della *Lettera VII*, nel quale l'autore segnala con grande efficacia la differenza fra la «fatica del filosofare» e la mera «verniciatura di formule imparate». Senonché, anche indipendentemente dalla possibilità di ricostruire con esattezza quali potessero essere le «intenzioni» soggiacenti alla citazione hegeliana, la convergenza fra i due pensatori su questo punto specifico, e molto significativo, appare innegabile. Entrambi, infatti, ritengono che il problema irrinunciabile della ricerca filosofica sia quello che riguarda la verità; entrambi assumono che essa non possa in ogni caso essere rintracciata sul piano dell'intuizione immediata o della rappresentazione sensibile, e neppure su quello di una razionalità immobile, ma vada piuttosto ricercata nell'attività *faticosa* e *travagliata* del pensiero; entrambi, infine, assumono che, comunque si intenda definirla, la verità può essere colta soltanto nella sua relazione con l'opinione.

[59] «Da quanto si è detto consegue anzitutto che il complesso della storia della filosofia costituisce un processo in sé necessario, coerente, determinato in sé razionalmente *a priori* dalla sua idea ... La seconda conseguenza ... è che ogni filosofia è stata necessaria, e tale è ancora; nessuna quindi è scomparsa, anzi tutte sono conservate affermativamente nella filosofia come momenti di un tutto ... In terzo luogo ci limiteremo particolarmente a considerare i princìpi ... In quarto luogo risulta ... che, sebbene la storia della filosofia sia una vera storia, tuttavia non ha da fare con un mondo scomparso. Contenuto di questa storia sono i prodotti scientifici della razionalità; ed essi non sono transitori» (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, pp. 47-50).

3. «*De veritate*»

Come si è visto, il baricentro del ragionamento sviluppato da Hegel è costituito dalla nozione di verità, e più specificamente dal rapporto avversativo che intercorre fra essa e l'opinione. L'invettiva contro le «concezioni volgari della storia della filosofia»[60] è principalmente motivata dalla *pilatesca* indifferenza degli autori, ai quali il filosofo allude, per quanto riguarda il concetto di verità, mentre, d'altra parte, è per l'appunto l'esatta chiarificazione del significato di questo concetto ciò che può consentire di distinguere la filosofia, da un lato rispetto alle scienze, e dall'altro rispetto alla religione. Insomma, se si vuole evitare lo scadimento della storia della filosofia a «filastrocca di opinioni», riguadagnando al contrario la possibilità di definirne rigorosamente lo statuto teorico e metodologico, è indispensabile affrontare esplicitamente la questione che è peraltro a fondamento di ogni indagine filosofica, vale a dire il problema della verità.

Nel tentativo di approfondire questo problema, si può partire dal rilevamento di un paradosso. Nessun altro concetto è – per definizione – più *assoluto* di quello di «verità» ma, al tempo stesso, tutte le definizioni disponibili della verità sono *relative*, nel senso che scaturiscono da una precisa delimitazione di ambiti (la «verità» scientifica, la «verità» storica ecc.), ovvero da una comparazione, mediante la quale la verità risulta dal rapporto con l'altro da sé. Il fatto stesso che la verità *pollachós légesthai*, ovvero che essa sia declinabile, come accade ad esempio quando si parla *delle* verità della fede, sta a dimostrare che i requisiti di assolutezza e unicità, che intuitivamente supporremmo costitutivi della nozione di verità, non sono altrettanto agevolmente riscontrabili quando si cerchi di «spiegare» in che cosa essa consista.

Questo scarto non è semplicisticamente imputabile a un mero paralogismo, né può essere considerato il frutto di una sorta di patologia linguistica, dovuta ai «limiti» del linguaggio. Non

[60] Come suona il titolo del § 1 dell'*Introduzione* alle *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, pp. 19-29.

è, in altre parole, la conseguenza di un uso improprio, o di una rimediabile difettività, del *lógos*, ma discende piuttosto da qualcosa che appartiene a qualsivoglia discorso, in quanto intenda «contenere» la verità, nel senso che pretenda di «dirla» o di «pensarla» come *contenuto*.

Si potrebbe cercare di *argomentare* (non certamente di *dimostrare*, poiché sarebbe evidentemente contraddittorio) questo assunto, sviluppando le considerazioni ora accennate, e soprattutto soffermandosi più analiticamente sulle implicazioni che sembrano più o meno direttamente connesse con questa affermazione. Assecondando questo *metodo*, ci si potrebbe ad esempio riferire agli esiti più significativi della ricerca epistemologica contemporanea, nella quale, com'è noto, la questione riguardante lo statuto della «verità» – intesa come «corrispondenza ai fatti», ovvero concepita come riferimento autoreferenziale a enunciati descritti tautologicamente – assume un rilievo centrale. Altrettanto ricca di indicazioni potrebbe essere una ricognizione che inserisca il problema nel quadro dell'elaborazione strettamente scientifica di questo secolo, soprattutto là dove la ricerca di alcune grandi figure di scienziati-filosofi (penso in particolare ad Albert Einstein, Max Planck ed Erwin Schroedinger)[61] si misura esplicitamente con la questione della «verità» accessibile mediante l'indagine della *natura*. Il fatto che il sogno neopositivista di una *wissenschaftliche Weltauffassung*, vale a dire di una concezione del mondo compiutamente razionale, perché basata sul *fundamentum inconcussum* dei risultati scientifici, sia stato principalmente messo in crisi, e poi gradualmente dissolto, proprio dagli sviluppi della fisica relativistica e quantistica, conferma fino a qual punto l'irriducibilità della verità a contenuti positivamente definiti non consegua da limitazioni logico-grammaticali, o linguistiche, puramente contingenti, ma ad essa sia intrinseca e consustanziale.

Un'ulteriore, e particolarmente fruttuosa, direzione di riflessione – soprattutto se si riuscisse, in maniera del tutto creativa e originale, a collegarla con quella ora accennata – potrebbe

[61] Per ulteriori approfondimenti su questo punto, cfr. U. Curi (a cura di), *L'opera di Einstein*, Ferrara 1989, e id. (a cura di), *Erwin Schroedinger scienziato e filosofo*, Padova 1992.

essere rappresentata da un'analisi del rapporto tra fede e ragione, secondo le modalità peculiari con le quali esso è riproposto in alcuni autori del pensiero contemporaneo. Anche qui il rilevamento del presunto «scacco» della filosofia, di fronte alla pretesa di un possesso compiuto della verità, non si traduce affatto nell'assunzione della fede come via d'accesso a quanto, diversamente, resterebbe precluso, né allude a ipotesi neosincretistiche, che investano sulla fede come *Aufhebung* della filosofia, ma si concretizza al contrario nel sottolineare l'impossibilità di offrire una risposta, in termini di *fides*, a una domanda che pure è impossibile non porsi. Scienza e fede, in questa prospettiva, non occupano il *vacuum* lasciato da una filosofia incapace di dire-pensare la verità, se non come impossibilità di un compiuto *lógon didónai*, non sopperiscono a presunti limiti della ragione filosofica, mediante il richiamo alla maggiore «potenza» *teoretica* (in senso stretto: visivo-contemplativa) dell'una o dell'altra, ma ribadiscono invece la costitutiva inobbiettivabilità della verità. «Guardando dall'alto» – come Alexandre Koyrè ammoniva costantemente a fare, per non soggiacere a visioni inevitabilmente parziali o deformate – gli sviluppi della ricerca contemporanea, non si osserva alcuna asimmetria nel rapporto tra filosofia, scienza e fede, quanto piuttosto il loro convergere, provenendo da *Wege* ben distinti e non intersecantisi, intorno al medesimo punto. Semmai, la differenza più pregnante fra essi potrebbe consistere nel fatto che la filosofia non può soltanto limitarsi a «constatare» l'impensabilità-indicibilità della verità, mediante l'autolimitazione alla mera «rappresentazione scientifica» o l'affidamento al mistero, ma di tale «punto» – dell'impossibilità di un *lógos* che contenga la verità – deve comunque cercare di *lógon didónai.* Piuttosto che in distinzioni estrinseche, o basate su requisiti meramente «tecnici», il compito peculiare del filosofo può essere individuato nel sapere (e nel «dire») questa impossibilità di rendere compiutamente ragione. La filosofia è appunto *didónai lógon* dell'irrealizzabilità di un compiuto *didónai lógon.*

Fra i «sentieri» che si potrebbero percorrere, allo scopo di approssimarci alla *Lichtung* dalla quale proveniamo, e verso la quale al tempo stesso continuiamo a dirigerci, ve n'è uno che

potrà apparire perlomeno inusuale, e forse perfino extra-vagante. In termini sostanzialmente omogenei a quelli impiegati finora, allorché si è trattato di riferirsi alla scienza o alla fede, è infatti possibile argomentare anche mediante un altro «linguaggio», e un altro apparato di categorie, reperibili in quell'esercizio umano davvero temerario, che si usa denominare «amministrazione della giustizia». Per suggerire se non altro le coordinate generali nelle quali inquadrare la questione, sarebbe necessario richiamare una distinzione già perfettamente delineata nella cultura greca classica, e poi ripresa in ambito moderno, quella che scinde, e tendenzialmente contrappone, diritto e giustizia. L'affermazione del poeta, che riconosce in *díke* una «misura invisibile che governa tutte le cose», attraverso la pindarica *basiléia* del *nómos*, ritorna nel Platone del *Protagora* con la solenne affermazione della *díke* come *timé* propria di Zeus, irraggiungibile da qualsiasi volontà di umana appropriazione, fosse anche quella, collegata a un supremo olocausto, della titanica *philanthropía* di Prometeo.[62] L'irriducibile trascendenza della giustizia rispetto al diritto, il carattere puramente «derivato» e mimetico delle leggi umane, rispetto al *théios nómos* eracliteo, da cui esse sono perpetuamente alimentate, mostra fino a qual punto quella «misura invisibile» resti inattingibile, e fino a qual punto ogni tentativo di *amministrare la giustizia*, non possa che tradursi, nella migliore delle ipotesi, nella *applicazione del diritto*.

Perfino nell'ambito di quell'esperienza, che più di ogni altra manifesta il carattere idolatrico dell'odierna *giuris-dizione*; perfino in quel luogo in cui più evidente e ostentato è il carattere *rituale* dell'evento – *rito* come rammemorazione-attualizzazione di un grande *mito* –, perfino nell'ambito del processo, insomma, lo scarto incolmabile fra la «verità» *storica* (qualunque cosa essa possa significare) e la «verità» *processuale*, è un presupposto esplicito, oltre che quasi sempre anche una conclusione. Quando la vicenda del *didónai díken* non riguarda, com'è in Anassimandro, il nascere e il perire degli *ónta*, secondo la *táxis*

[62] Per un'analisi filosofica delle versioni classiche del mito di Prometeo, cfr. U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano 1995.

di un *chrónos* davvero *édax*, ma i rapporti storicamente determinati fra gli individui, ogni illusione di una *mímesis* perfetta, che strappi *díke* dalla sua dimora, e la conduca a regolare con l'inflessibilità e l'invarianza del suo *nómos* la vita e i conflitti degli uomini, si infrange di fronte alla variabilità e relatività di ogni umana «amministrazione», e quindi finisce inevitabilmente per incarnarsi nella violenza legalizzata del diritto. La «verità» che emerge dal processo – la verità *processualmente* attingibile – è in se stessa cosa comunque *altra*, rispetto a quella verità che se ne sta eternamente presso Zeus, e che rimane comunque sottratta, come «misura invisibile», alla pretesa umana di pronunciare *sentenze*. L'impossibilità di un compiuto *didónai díken* non è allora, da questo punto di vista, cosa diversa dall'impossibilità di *didónai lógon*. «Dire» questa impossibilità, argomentarla, almeno fin dove questo sforzo non si converta contraddittoriamente nella surrettizia riproposizione di una «verità» ancor più granitica, perché capace di estinguere, una volta per tutte, la stessa scepsi – è questo il compito, oggi come ieri, della filosofia.

Come si vedrà più ampiamente nelle pagine che seguono, questo compito peculiare e inconfondibile, che è poi l'unico «gioco serio» al quale convenga applicarsi, considerando *óneidos*[63] ogni altro «ufficio», è lo stesso al quale è dedicata la ricerca condotta da Platone, non in questo o quello scritto, secondo distinzioni insostenibili dal punto di vista teoretico, oltre che infondate sotto il profilo filologico-testuale, ma nell'intero arco di un lungo e articolato percorso di riflessione. Prima ancora di sviluppare ulteriormente l'analisi intorno a questo tema, qui basterà sottolineare che il riferimento all'accezione platonica di verità – ovvero, per usare le stesse parole di Hegel, alla «contrapposizione platonica di opinione [*dóxa*] e scienza [*epistéme*]»[64] – è esplicitamente indicato dallo stesso autore, il quale rinvia alla «filosofia dell'età socratico-platonica», quale «luogo» speculativo più idoneo per ritrovare una concezione della

[63] «Disonorante» è infatti definito da Platone il dedicarsi alla semplice erudizione enciclopedica (*polymathía*) o l'attendere a una molteplicità di faccende (*polypragmosýne*) (cfr. Platone, *Gli amanti*, 137 b-139 a).

[64] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 22.

verità che scongiuri il declassamento della storia della filosofia a filastrocca di opinioni.

Soltanto in apparenza, dunque, il percorso che verrà seguito d'ora innanzi risulterà essere retrogrado, o meglio, tale esso potrà essere giudicato ove si assuma l'immediata coincidenza fra sviluppo del pensiero e successione cronologica.

Il richiamo alla concezione platonica della verità, quale emerge non soltanto dalle pagine del dialogo al quale Hegel avrebbe inteso riferirsi,[65] ma più in generale dal complesso della riflessione dell'Ateniese, è davvero motivato dalla «cosa stessa», dalla necessità di spingere il ragionamento fino al cuore del problema affrontato. Difatti, nel momento in cui il discorso condotto nell'*Introduzione* alle *Vorlesungen* raggiunge il punto di massima densità teorica, mediante l'affermazione della necessità di assumere il riferimento alla verità come base per l'esercizio storiografico in campo filosofico, il rinvio alla «contrapposizione platonica fra *dóxa* ed *epistéme*» non corrisponde affatto (cosa che sarebbe evidentemente contraddittoria) a una mera «citazione» di stampo dossografico, ma sottintende piuttosto la convinzione che *proprio là*, nella «filosofia dell'età socratico-platonica», si possa rintracciare la formulazione più rigorosa del rapporto fra opinione e verità.

Nel «cammino» fin qui seguito, sulle orme della ricostruzione hegeliana, ci si imbatte ora in una sorta di segnaletica, che suggerisce una nuova direzione di marcia, inducendoci ad abbandonare il testo (e il contesto speculativo) che ci ha guidato fino a questo punto di svolta. Inoltrarsi nell'analisi della concezione platonica della verità – come ora ci accingiamo a fare – vuol dire insomma accogliere il suggerimento fornito da Hegel, proprio nel momento in cui ci si allontana dal testo in cui tale suggerimento è formulato.

[65] Secondo il Bolland, Hegel intenderebbe alludere, con questa espressione, a un luogo del *Teeteto*, nel quale si distingue appunto fra *dóxa* ed *epistéme* (187 b sgg.).

2.

Elogio della tortura: il *dráma* platonico del *Sofista*

1. *Un'antica forma di purificazione*

La *kakegoría perí tou érotos*, il «discorso cattivo», o come dirà lo stesso Platone, «empio *perché falso*»,[1] intorno ad Amore, pronunciato da Socrate «col capo velato» si è appena concluso. Non importa affatto quale ne fosse il contenuto, che cosa, in particolare, Socrate abbia detto nel tentativo di conferire rigore e razionalità alla balbettante orazione di Lisia riferita da Fedro. Né la *asébeia*, della quale lo stesso filosofo si accusa, scaturisce da alcuna connotazione infamante che sia stata attribuita a Eros. Ben diverso, e nient'affatto emendabile, è il fondamento di quell'empietà. Conta, invece, che quel discorso abbia preteso di «dire la verità su Amore» mediante un *lógos*, attraverso un *discorso*. Di *questa* colpa – non già di aver detto male, ma di *aver detto*, di aver pronunziato parole che volevano essere veraci – è responsabile Socrate. Tutto ciò, la *hamartía* commessa «raccontando una favola» intorno a Eros, egli dovrà espiare.

La convinzione, pressoché universalmente condivisa dagli studiosi, che in questo snodo del *Fedro* si assista al passaggio dal «primo» al «secondo» discorso di Socrate sull'amore, si spiega soltanto come conseguenza di una diffusa pigrizia intellettua-

[1] *Euéthe kai hypó ti asebé* (Platone, *Fedro*, 242 d, 7; si cita da Platonis *Opera*, a cura di J. Burnet, Oxonii 1957-61, 5 voll.). Qui non convince la traduzione corrente di questo passo – «discorso empio e per certe cose sciocco» (id., *Opere*, Bari 1966, I, p. 967) –, perché riduce la relazione *causale* fra «sciocchezza» e «falsità» a una mera correlazione.

le.[2] È infatti sorprendente che, nonostante l'abbondanza di indizi dai quali balza sufficientemente evidente l'incommensurabilità fra i due *lógoi* (lo scoprirsi del capo da parte di Socrate, l'impiego di termini tutt'altro che sinonimici per alludere alla «verità» nei due differenti contesti,[3] il riferimento a «ciò che ha fatto Stesicoro»,[4] e più specificamente il contenuto letterale della *palinodía* da questi pronunciata, la stessa etimologia onomastica esplicitamente evocata da Socrate per segnalare la diversa paternità dei due «discorsi» ecc.), a nessuno sia venuto in mente di porre se non altro in dubbio il fatto che quello pronunciato da Socrate, dopo il richiamo del *dáimon*, sia un *lógos* sull'amore in senso affermativo e positivo, del tutto analogo a

[2] Fra le pochissime eccezioni, S. Rosen, *The Quarrell between Philosophy and Poetry*, New York-London 1988 (devo questa segnalazione a D. Susanetti, del quale segnalo l'*Introduzione* e il *Commento* in Platone, *Simposio*, Venezia 1992 e il bel saggio *Silenzio. Socrate sta pensando*, «Lexis», 7-8, 1991).

[3] Com'è stato sottolineato, nel contesto di un'analisi filologica ammirevole per acribia e completezza, mentre «la verità dell'*alethés*» – alla quale si riconduce il cosiddetto secondo discorso di Socrate – «è dell'ordine della rivelazione», la verità di cui dice *étymos*, autocriticata dallo stesso Stesicoro mediante la *palinodía*, è di tutt'altra natura e scaturisce «dall'identità fra una certa presentazione del reale e la realtà stessa» (J.-P. Levet, *Le Vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*, Paris 1976, p. 163).

[4] Secondo la tradizione, nell'esordio del suo poema sulla *Caduta di Troia* Stesicoro (prima metà del VI secolo) avrebbe parlato con molta durezza di Elena, «la donna dai due, tre mariti, la sposa infedele». Poiché la fragilità della giovane donna era la conseguenza di una punizione voluta da Afrodite, desiderosa di vendicarsi del padre di lei, Tindaro, l'innocente moglie di Menelao aveva a sua volta il diritto di punire coloro che, come Stesicoro (e prima di lui, Omero) le avevano rimproverato la sua condotta. Mentre il cieco aedo autore dell'*Iliade* non avrebbe compiuto alcun passo indietro rispetto alle accuse mosse a Elena nei suoi poemi, Stesicoro, onde recuperare la vista della quale era stato privato, si dedicò a una «ritrattazione», i cui primi – e forse anche unici – versi ci sono stati trasmessi da Platone. La *palinodía* stesicorea (il cui contenuto completo ignoriamo, a parte i tre versi citati nel *Fedro*, al punto da poter congetturare che essa si riducesse a questi) avrebbe in ogni caso consentito al suo autore di riacquistare la vista. Sul tema dell'*éidolon* di Elena (ripreso in forme diverse da Erodoto e da Euripide), cfr. J.-L. Backès, *Le Mythe d'Hélène*, Paris 1984; M. Pizzocaro, *Il triangolo amoroso. La nozione di «gelosia» nella cultura e nella lingua greca arcaica*, Bari 1994, pp. 111-44; M. Tasinato, *Elena, velenosa bellezza*, con in appendice l'*Encomio di Elena* di Gorgia, Milano 1990, mentre per quanto riguarda più specificamente Stesicoro i saggi più importanti si devono ad A. Farina, *Studi stesicorei*, Napoli 1968; B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1995; E. Cingano, *Quante testimonianze sulle palinodie di Stesicoro?*, «Quaderni Urbinati di Cultura classica», 12, 1982, pp. 21-33.

quello «sacrilego» pronunciato a capo coperto, e da esso diverso solo quanto al «contenuto».

Condividendo una simile prospettiva, il primo discorso sarebbe dunque *falso*, perché sosterrebbe cose mendaci intorno a Eros, mentre il secondo direbbe la *verità*, in quanto sostituirebbe alle affermazioni precedenti alcuni contenuti determinati *corrispondenti al vero*. In questo modo, oltre a dover trascurare o minimizzare gli elementi testuali e concettuali in precedenza richiamati, si dovrebbe attribuire a Platone una «intenzione» – quella di porre sullo stesso piano *dóxa* e *alétheia*, differenti fra loro solo per quanto riguarda *ciò che dicono*, o per il diverso grado di *corrispondenza* col reale – che contrasta clamorosamente con il pensiero del filosofo, quale è espresso in tutto l'arco della sua ricerca.

È da notare anzitutto che la *kátharsis*,[5] alla quale il filosofo dichiara di volersi sottomettere, si colloca sullo stesso piano della colpa commessa: alla *kakegoría* si rimedierà non con doni o con sacrifici propiziatori, ma semplicemente con un *lógos éuphemos*, che valga a riscattare quanto era stato in precedenza affermato. Ma è sul contenuto specifico di questa vera e propria *ri-trattazione* che si può cogliere il nucleo centrale e caratterizzante di una «dottrina platonica della verità», lontanissima, e perfino opposta, rispetto alle interpretazioni che ne vengono abitualmente fornite, e irriducibile anche alla lettura che ne ha offerto Heidegger.

L'«antica forma di purificazione» che Socrate dichiara di voler praticare, ignota a Omero, è quella che il poeta Stesicoro – il *mousikós* Stesicoro e, *háte mousikós*, *philósophos* –[6] aveva invece dovuto applicare, allo scopo di recuperare la vista, perduta in seguito a una colpa analoga. Così come costui aveva espiato la colpa commessa nei confronti di Elena, ingiustamente accusata, allo stesso modo, seguendo *la stessa strada*, dovrà comportarsi anche Socrate nei riguardi di Eros. Una *kátharsis*, dunque, impone a Socrate il segnale proveniente dal *dáimon*.

[5] «Per colui che fa torto ai racconti intorno agli dei esiste una forma antica di purificazione [*katharmós archáios*], sconosciuta a Omero ma non a Stesicoro» (Platone, *Fedro*, 243 a, 1-5).

[6] L'identità fra *mousiké* e *philosophía* è posta dallo stesso Platone nel *Fedone*: «così anche a me il sogno a quel che facevo proprio mi incoraggiava, a far musica, *in quanto la più alta musica è la filosofia*» (61 a, 2-4; corsivo mio).

Non un *riempirsi di un nuovo contenuto*, ma letteralmente un *purgarsi* di quello precedente:[7] ciò che egli dovrà fare è trovare il modo per far sì che il precedente *lógos*, «empio perché falso», *kata-réi*, «scorra via». Non la formulazione di un *altro* discorso, insomma, *opposto*, ma con ciò anche *speculare* a quello che gli era valso l'empietà, ma l'*eliminazione di quello precedente*. Se davvero Socrate vorrà condursi come colui che egli ha assunto a proprio modello, se, come questi, anch'egli vorrà «purificarsi» dall'*in-famia* commessa con la *kake-goría*, non potrà che pronunciare le stesse parole, in cui si esprime – e a cui *integralmente si riduce* –, la «nuova strada», la *pálin-odós*, intrapresa dal «filosofo» Stesicoro. Null'altro che *ouk est' étymos lógos*, egli dovrà dire – «non è vero quel discorso», dovranno essere le sue parole.

Qui il ragionamento platonico raggiunge il punto di maggiore intensità teoretica, nella delineazione di un percorso in cui la purificazione dall'errore non è *altra cosa*, ma si identifica con la tensione verso la verità. Rispetto al modo in cui, nel contesto del pensiero moderno, si riproporrà lo stesso problema, Platone non distingue affatto le *partes* di questo itinerario. Nessuna *constructio* fa seguito all'*emendatio*, nessuna baconiana *instauratio* «completa» la *redargutio*. La *palin-odía* non è affatto una nuova *odé*, contrapposta a quella – «empia perché falsa» – in precedenza pronunciata, ma si esaurisce nel fare a ritroso il cammino (*odós*) intrapreso, nel rinunciare alla pretesa di «dire la verità su Amore» attraverso un *lógos*.

«Non è vero quel racconto!», ri-canta Stesicoro, non ignorando la causa della sopraggiunta cecità. «Non è verace quel discorso», ripete Socrate, una volta che si sia sbarazzato del velo con cui, in precedenza, si era coperto il capo.[8] Ciò che, in entrambi i casi, sospinge alla *palinodía* è la *colpa* di aver cercato di

[7] Da notare che *kátharsis*, come peraltro numerosi altri termini simili impiegati da Platone, è di derivazione medica, e si riferisce dunque originariamente alla purificazione dell'organismo da umori infetti.

[8] Anche in questo caso, la spiegazione più accreditata di questo dettaglio, vale a dire che Socrate si fosse coperto il capo per la «vergogna» derivante dall'*asébeia* del suo «primo» discorso, e che passi poi a scoprirsi accingendosi alla *kátharsis*, è costretta a cancellare, o almeno a ridimensionare fortemente, la portata simbolica dei termini impiegati e della relazione occultamento-disoccultamento, alla quale esplicitamente rimandano i gesti compiuti da Socrate.

compendiare la verità in un discorso, indipendentemente dallo specifico *contenuto* di tale *lógos* – qualunque ne sia il contenuto. Il fatto stesso che, iniziando quello che gli interpreti (erroneamente) definiscono il suo secondo discorso, Socrate deliberatamente impieghi gli stessi termini, con i quali si apre la *palinodía* stesicorea (*ouk est' étymos lógos* – «non è vero quel discorso»), sta a confermare quale sia la *hamartía* di cui il *dáimon* impone il risarcimento: la pretesa di pronunciare un *lógos* che sia *étymos*, che racchiuda in sé la verità compiuta.

Di questa colpa specifica si era avveduto Stesicoro, perché, «come cultore delle Muse» (*háte mousikós*) egli era filosofo, e perciò «comprese la causa» della punizione ricevuta. Di aver pronunziato un discorso *deinós* – «terribile perché sciocco» – Socrate è reso avvertito dal suo *dáimon*: per sfuggire all'altrimenti inevitabile castigo, entrambi dovranno dichiarare che «non è vero quel discorso». Di conseguenza, così come non vi è affatto una «seconda» *odé* di Stesicoro, ma soltanto tre versi che smentiscono il canto precedente – il primo nel suo insieme («Non è vero quel discorso!»), gli altri due nei punti nodali di esso: la partenza («Non salisti sulle solide navi!») e l'arrivo («Non giungesti alle torri di Troia!») –, allo stesso modo il cosiddetto «secondo discorso» di Socrate altro non è che *la confutazione della pretesa verità contenuta in quello ricavato da Lisia.*

Se riferito (come sempre si dovrebbe fare) al quadro complessivo della ricerca platonica, oltre che alla peculiare accezione con la quale, già nella tradizione culturale precedente al filosofo, compaiono i termini *étymos* e *alethés* per indicare due modalità irriducibilmente diverse di concepire la verità, il cosiddetto «secondo discorso» di Socrate non contiene affatto un *lógos* positivamente determinato intorno a Eros, ma «semplicemente» la demolizione della concezione *etimo-logica* di Amore precedentemente espressa.

Come accade peraltro anche nell'altro dialogo «erotologico» di Platone, nel *Fedro* la ricerca sull'essenza dell'amore finisce per identificarsi con l'indagine intorno alla verità, e più precisamente con la confutazione di quei *lógoi* (pronunciati dai simposiasti a casa di Agatone, ovvero dal Lisia «narrato» da Fedro) che la verità dicono di possedere in sé compiuta. In entrambi i

dialoghi, «dire la verità» (*t'alethé léghein*) su Eros coincide sostanzialmente col sottrarsi all'espressione del puro encomio,[9] o col dichiarare l'«empietà» di discorsi «buoni soltanto a turlupinare quattro omiciattoli».[10] Il «vero», a cui Socrate richiama scoprendosi il capo in precedenza velato, non sarà più dunque l'*étymos*, l'immediata immanenza della verità nel *lógos*, di cui la *palinodía* aveva denunciato l'illusorietà, ma quell'*alethés* che mai si potrà far coincidere con un *lógos* determinato.

Si comprende allora perché Socrate possa definire *éu-phemos*,[11] capace dunque di «parlare bene», quel *lógos* che, come quello dei *philósophoi* e *musikói* Stesicoro e Socrate, comincerà – ma anche si esaurirà – dicendo: «non è vero quel discorso!» A riprova di tutto ciò, il «secondo discorso» socratico del *Fedro* culmina non già con un elogio riparatore, e neppure con la delineazione di una concezione strettamente erotologica «alternativa» rispetto alla precedente *kakegoría perí tou érotos*, bensì dimostrando il carattere di Amore come «guida della filosofia». Inutilmente si cercherebbe, nella seconda parte del dialogo, l'espressione di una «formula» in grado di realizzare la *purificazione* che pure era stata preannunciata. A differenza di quello *kakegóros*, il discorso *eufemistico*, che pure valse a Stesicoro il recupero della vista, altro non è che la più compiuta esplicitazione dei tre versi che compongono la *palinodía*. L'indagine platonica condotta nel *Simposio* e nel *Fedro*, ma anche in scritti coevi o di poco successivi, come la *Repubblica,* e poi il *Sofista* e il *Teeteto*, si tende insomma fra queste due polarità: fra l'*ouk est' étymos* di una presunta verità positivamente determinata tramite la struttura discorsiva del *lógos*, e l'*alethés*, come dimostrazione della ragione profonda dell'ineffabilità della verità.[12]

[9] Cfr. Platone, *Il simposio*, 199 a-b.

[10] Id., *Fedro*, 243 a, 1-2.

[11] La convinzione che tutti i nomi propri citati da Socrate all'inizio del cosiddetto «secondo discorso» («Devi convincerti ... che mentre il primo discorso era di Fedro, figlio di Pitocle, cittadino di Mirrinunte, quello che sto per dire è di Stesicoro, figlio di Eufemo, cittadino di Imera»: *ibid.*, 243 e, 9-244 a, 1-3) abbiano un preciso significato, già diffusa nell'Antichità, è stata recentemente ripresa e argomentata da M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996 (ed. orig. 1986).

[12] Questa concezione platonica della verità, lontana da ogni accezione *etimo-logica*, e d'altra parte irriducibile alla mera *orthótes*, scandisce non soltanto questo pur

È questo, infatti, l'atteggiamento che Platone costantemente assume, lungo tutto l'arco della sua ricerca, nei confronti dei *lógoi* che presumono di rispondere in maniera esauriente a interrogativi che riguardano aspetti della conoscenza o della morale, la *physica* o la logica, la natura dell'anima o il destino dell'uomo, l'origine dello Stato o la funzione delle leggi. Non *criticare* la «verità» di quei *discorsi*, per far seguire alla critica una enunciazione positiva, ottenuta mediante il semplice rovesciamento del punto di vista avverso, come si è soliti affermare leggendo l'Ateniese attraverso lo schema moderno delle due *partes*. Né contrapporre specularmente *lógos* a *lógos*, e dunque riconoscere in ogni caso nei discorsi «secondi» un «grado» di verità più elevato rispetto ai «primi». Ma mostrare piuttosto l'irriducibilità della verità a qualsivoglia *recipiente* discorsivo, l'ulteriorità dell'*alethés* rispetto a ogni *lógos* che pretenda di «contenerlo», l'apertura inconcludibile di un processo, per il quale mai potrà darsi punto di arrivo definitivo.

Rendere ragione dell'impossibilità di un compiuto *rendere ragione*, resta il compito esclusivo dell'indagine platonica, dall'*Apologia* fino al *Timeo*, senza che la «fatica»[13] di questa ricerca venga mai meno, e senza che essa possa essere caricaturalmente suddivisa secondo scansioni cronologiche, quasi che al «vecchio» Platone possa essere attribuito il raggiungimento di certezze solo provvisoriamente precluse al filosofo «giovane». E dunque ciò intorno a cui si interroga il «maturo» autore del *Sofista* e del *Teeteto* è – ancora una volta – lo stesso problema che letteralmente *travaglia* il «socratico» protagonista dell'*Eutifrone* o del *Critone*: «seguitare a ricercare chi è davvero sapiente e chi solo crede di esserlo e non lo è».[14]

fondamentale passaggio del *Fedro*, ma è coestensiva all'intera ricerca del filosofo, dall'affermazione contenuta nell'*Apologia* («Unicamente sapiente è il dio») fino alla descrizione della «fatica del filosofare» nella *Lettera* VII, attraverso il *t'alethé léghein* intorno a Eros del *Simposio* (cfr. U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Milano 1997, pp. 23-66).

[13] Un «lavoro» (*pónos*) che è al tempo stesso una «sofferenza» (*pónos*) è definito l'esercizio del filosofare in numerosi luoghi platonici: cfr. *Il simposio*, 210 e, 6; *Fedro*, 247 b, 5, 248 b, 4; *La repubblica*, VII, 515 c, 8.

[14] Platone, *Apologia di Socrate*, 41 b, 6-7.

2. *Un conflitto generazionale*

Con la domanda intorno alle tre forme possibili che il sapiente può assumere – *sophistés*, *politikós*, *philósophos* – ha inizio appunto l'indagine condotta nel *Sofista*. Ne è protagonista non un dio, ma qualcuno di cui si può dire tuttavia che abbia effettivamente qualcosa di divino.[15] Non soltanto perché egli irrompe sulla scena del dialogo, interrotto la sera precedente, come *straniero* – uno straniero, inoltre, che viene davvero «da lontano»[16] – ma anche perché la sua comparsa fra gli interlocutori di Socrate, e il ruolo di protagonista che ben presto assumerà nello sviluppo della discussione, giungono del tutto inaspettati, quasi si trattasse di un mero *coup de théâtre*, o di un espediente letterario per movimentare il dibattito e diversificarlo, rispetto all'immediato precedente del *Teeteto*.

D'altra parte, il ricorso a uno *xénos*, come mossa filosoficamente pregnante, non è affatto un *unicum* nella produzione platonica. A parte il *Politico* – nel quale pure compare «lo Straniero di Elea» –, che del *Sofista* può motivatamente essere considerato la «seconda parte», *xéne*, e anche *théia*, è colei che rivela a Socrate quale sia la verità intorno a Eros nel *Simposio*. In entrambi i casi, l'intervento di un personaggio *esterno*, che è *extra-neo*[17] al contesto originario del dialogo, si configura come tramite per imprimere una svolta alla discussione, in modo che essa possa raggiungere il suo compimento problematico.

Ma l'analogia fra il dialogo sull'amore e quello di cui è protagonista lo *xénos* proveniente da Elea non si ferma qui. Ancora più importante degli aspetti in precedenza ricordati è un punto, perlopiù completamente ignorato, che si rivelerà invece decisivo per l'interpretazione del ragionamento platonico. Straniero come Diotima, come lei «divino», l'Eleate è come la «donna di

[15] «Costui non mi pare affatto un dio, ma un uomo divino certamente sì» (Platone, *Il sofista*, 216 b, 9).

[16] «Egli viene da Elea, discepolo di Parmenide e Zenone, ed è indubbiamente un filosofo» (*ibid.*, 216 a, 3-4).

[17] Non solo «straniero» nel senso di «forestiero», ma anche «estraneo», e inoltre «strano», è infatti il significato del termine greco *xénos*, impiegato da Platone per indicare l'Eleate.

Mantinea» accreditato di un'arte tutta particolare. Ciò che fa dire a Socrate che non uno *xénos*, ma *tína théon* è colui che è condotto da Teodoro, è che costui assoggetta i discorsi a esame rigoroso, *confutandoli*.[18] Allo stesso modo, introducendo il racconto della «rivelazione» da lui accolta intorno alla «natura di Amore e delle opere sue», Socrate sottolinea che l'esordio del discorso di Diotima consisteva appunto nella *confutazione* delle ragioni che egli aveva addotto contro Eros.[19]

La funzione degli «stranieri» nel *Simposio* e nel *Sofista* si esprime dunque attraverso l'imposizione dell'*élenchos* quale «metodo» di ragionamento. L'esito della ricerca, riguardante rispettivamente l'amore e quella figura di sapiente che è il sofista, è affidato all'esercizio della *confutazione* – alla dissoluzione della presunta «verità» contenuta nei *lógoi* pronunciati dai partecipanti al dialogo. La radicalità di questo intervento esige che coloro che ne sono protagonisti provengano da *fuori*, non appartengano al novero degli interlocutori che hanno vanamente cercato, fino a quel momento, di «dire la verità» intorno ai temi prescelti per il dibattito. Nei loro confronti, in ogni caso, e verso ciò che essi diranno, converrà atteggiarsi con la prudenza e il rispetto già raccomandati dal poeta: è possibile, infatti, che nelle sembianze di *xénoi* si nascondano in realtà degli dei, i quali «vanno per le città a vedere se gli uomini sono giusti o ingiusti».[20]

[18] *Pháulous hemás óntas en tois lógois epopsómenós te kai elénxon* (Platone, *Il sofista*, 216 b, 4-5). Di qui l'affermazione immediatamente successiva di Socrate, per il quale lo Straniero è probabilmente un «dio ... della confutazione» (*théos ... elenchtikós*) (*ibid.*, 216 b, 5-6).

[19] *Élenche de me toútois tois lógois hóisper egó toúton* (id., *Il simposio*, 201 e, 6).

[20] È ormai assodato che in questo passaggio del *Sofista* (216 b, 3) Platone si richiama esplicitamente all'*Odissea*: «Simili a stranieri [*xenóisin eoikótes*] di altri paesi, anche gli dei, assumendo forme diverse, vanno per le città a vedere se gli uomini sono giusti o ingiusti [*anthrópon hýbrin te kai eunomíen ephoróntes*]» (Omero, *Odissea*, XVII, 485-87; si cita da Homeri *Opera*, III-IV, a cura di Th. W. Allen, Oxonii 1957-58). Da notare che, nel poema omerico, questa frase è pronunciata all'indirizzo di Antinoo, il quale aveva pesantemente apostrofato il mendicante venuto alla mensa dei Proci, ignorandone la vera identità. La vendetta consumata da Ulisse per l'ingiuria subita assomiglia in una certa misura al ruolo che lo Straniero di Elea si accinge ad assumere nella discussione con Teeteto. Questa analogia è, d'altra parte, indirettamente suggerita dallo stesso Platone, allorché sottolinea, nel passaggio immediatamente successivo, che non è meno difficile distinguere i veri filosofi, visto che anch'essi, sia pure con sembianze irriconoscibili ai più, «si aggirano di città in città» (Platone, *Il sofista*, 216 c, 5).

A un personaggio quale è quello ora descritto, vale a dire a uno straniero-estraneo, sodale dei filosofi Parmenide e Zenone, simile a un dio perché dotato dell'arte *elenchtiké*, Socrate affida il compito di riprendere il ragionamento interrotto il giorno precedente (del quale si riferisce nel *Teeteto*), chiarendo che cosa si intenda per «sofista», «politico» e «filosofo», e più specificamente indicando se questi tre nomi significhino la stessa cosa, ovvero se «così come sono tre i nomi, allo stesso modo si sono distinti tre generi diversi».[21] Quanto al «metodo» col quale verrà condotta la ricerca, la scelta dello Straniero inclina verso la seconda delle soluzioni prospettate da Socrate, vale a dire non svolgere il ragionamento mediante un lungo discorso, ma piuttosto attraverso domande e risposte, in ciò coadiuvato dal giovane Teeteto, suggerito dallo stesso Socrate come interlocutore ideale per l'indagine.

Secondo una tradizione ormai consolidata (ma forse, proprio per questo, bisognosa di essere criticamente rivisitata), a partire da questa intesa preliminare i due veri protagonisti del dialogo condurranno la discussione attenendosi a una ben precisa opzione metodologica, che non sarebbe soltanto quella esplicitamente menzionata da Socrate e condivisa dall'Eleate, consistente genericamente nell'intrecciare un confronto «parola per parola» (*épos pros épos*), ma che avrebbe un carattere più definito in senso «tecnico», in quanto corrisponderebbe al «modello» della *diáiresis*, illustrato da Platone nel *Fedro* e, secondo alcuni, destinato a diventare lo strumento logico di tutta l'attività di ricerca scientifica e speculativa dell'Accademia.[22]

[21] Platone, *Il sofista*, 217 a, 7-8.

[22] Come sostiene (per richiamare, fra le molte simili, la posizione di uno studioso particolarmente autorevole) A. Diès in Platon, *Oeuvres complètes: Sophiste*, Paris 1985, pp. 31 sgg., il quale cita a sostegno il quadretto del comico Epicrate, riportato da Ateneo (*Dipnosofisti*, II, 59 d), nel quale è raffigurato un medico siciliano che assiste alle divisioni e classificazioni praticate dagli allievi dell'Accademia. La disinvoltura tetragona a ogni dubbio, con la quale ancor oggi si continua ad accreditare a Platone (o allo stesso Aristotele) l'assunzione ora di questo ora di quel «metodo», ovvero si interpretano in chiave scientistico-naturalistica i cosiddetti Presocratici, dovrebbe lasciare allibiti. L'interesse per la *metodologia* – che è cosa affatto diversa dall'*uso concreto* di una determinata procedura logico-argomentativa – è infatti uno fra i tratti più caratteristici del pensiero moderno almeno in Cartesio e Bacone, sebbene perfino negli autori appena menzionati non si tratti affatto di definire un meccanico prontuario di regole e precetti, quanto piuttosto di far emergere,

Per ritornare a ciò che si legge nel *Fedro*, il cosiddetto «metodo diairetico»[23] consisterebbe nella *dýnamis* di smembrare in specie l'oggetto intorno a cui verte l'indagine, assecondando quelle che sono le naturali nervature, in modo da non lacerarne alcuna parte, come accadrebbe se questa operazione fosse affidata a un macellaio maldestro.[24] In altre parole, la ricerca *dialogica* proseguirà suddividendo sistematicamente le definizioni alle quali si sarà gradualmente pervenuti, fino al momento in cui si considererà di essere riusciti a raggiungere una definizione soddisfacente dell'oggetto. La scelta di una procedura siffatta, apparentemente ispirata soltanto dalla necessità di condurre il ragionamento conformemente a un *éidos* ben determinato, implica fin dall'inizio un'opzione in senso lato *polemica*. Non solo, infatti, nel termine *diáiresis* risuona quell'*hairéo* che ricorre pressoché invariabilmente in connessione con eventi e circostanze di carattere bellico, a indicare la «conquista» o la «distruzione», ma l'attività stessa del *dividere* e *distinguere* allude a una «dualità» potenzialmente esposta all'emergere di una *distinzione* spinta al limite del *conflitto*.

D'altra parte, l'estrema difficoltà dell'impresa alla quale ci si sta accingendo – esplicitamente riconosciuta dall'Eleate me-

perlopiù in sede retrospettiva (e dunque in chiave di «logica della giustificazione», più che di «logica della scoperta») una «via» attraverso la quale più agevolmente si possano conseguire positivi risultati dal punto di vista conoscitivo. Pur in questi limiti (per un approfondimento complessivo di questa tematica, cfr. Curi, *Il mantello e la scarpa* cit.), certamente l'attribuzione alla filosofia greca di un'esplicita preoccupazione «metodologica», paragonabile a quella ravvisabile nella filosofia del Sei-Settecento, costituisce una grossolana falsificazione teoretica e storiografica. Insomma, per ritornare al *Sofista*, se stiamo alle parole di Platone, e non a estrapolazioni destituite di ogni fondamento, l'intesa preliminarmente raggiunta fra i dialoganti riguarda il modo con cui svolgere il ragionamento, e non un «metodo» aprioristicamente definito, inteso come insieme organico di norme rigide per «ben condurre il proprio ingegno».

[23] L'espressione è, in realtà, introvabile nel *Fedro*, dove semmai si parla di *éidos*, o «forma» dell'argomentazione. Il termine *méthodos*, riferito al procedimento della divisione, compare invece nel *Sofista* (218 d, 5, 235 c, 6), dove è possibile incontrare anche l'espressione *trópos tes diairéseos*, per indicare il «modo» di ragionare consistente nel suddividere le definizioni volta a volta raggiunte. In ogni caso, anche indipendentemente da sottigliezze puramente terminologiche, resta acquisita l'esigenza di non deformare il significato dei testi platonici, attribuendo ad essi preoccupazioni specificamente «metodologiche», che sono invece caratteristiche del pensiero moderno.

[24] Cfr. Platone, *Fedro*, 265 e.

diante una terminologia che ritornerà insistentemente lungo tutto il corso del dialogo, e che è parte decisiva dell'interpretazione qui suggerita[25] – consiglia di addestrarsi preliminarmente su un oggetto più facile, assumendolo poi come *parádeigma* di ciò che è più importante e che si affronterà solo successivamente.[26] La scelta del «pescatore con la lenza», motivata col fatto che si tratta di una figura conosciuta da tutti (*pási te gnórimon*), e inoltre tale da non richiedere un grande impegno (*spoudés ou pány ti pollés tinós epáxion*), segnala in realtà fin dall'inizio un contesto complessivo di analisi fortemente improntato a un linguaggio e a un repertorio di immagini dominati da precisi riferimenti ad attività di conquista e cattura. Soltanto nella prospettiva ora enunciata si comprende per quali ragioni, nello sviluppo successivo del dialogo, riferimenti di questa natura diventino sempre più frequenti e sempre più espliciti, fino al chiarimento decisivo – sul piano terminologico e concettuale, ma più ancora su quello strettamente speculativo – a cui assistiamo nella parte centrale dello scritto platonico, allorché lessico, simbologia e iconologia manifestano apertamente un'ispirazione di carattere bellico. Per il momento, e prima di inoltrarsi nell'*érgon* davvero *chalepón* di *dare la caccia* al sofista, basterà sottolineare che il percorso che ci condurrà a *catturare la preda* prende le mosse da una figura che richiama, e non solo per assonanza estrinseca, un'attività che è per l'appunto concettualmente identica a quella che muove tutto il ragionamento.

La stretta affinità tra la figura del sofista, la cui definizione è lo scopo a cui tende la discussione avviata fra Teeteto e lo Straniero, e quella del pescatore con la lenza, risulta fra l'altro confermata dall'appartenenza delle attività svolte da entrambi a una *téchne* ben determinata, che non riguarda il «fare» (come

[25] «Ora, poiché tu e io conveniamo, o Teeteto, che il sofista appartiene a una razza che è *difficile e penoso catturare* [*chalepón kai dysthéreuton heghesaménois éinai to tou sophistoú ghénos*] ...» (Platone, *Il sofista*, 218 d, 3-4). Con l'impiego del termine *dysthéreuton* Platone introduce il riferimento al lessico e alle immagini relative alla caccia e alla pesca, vale a dire ad attività basate sulla «cattura» della «preda» (termini che si ritroveranno di qui a poco). Che non si tratti di un lessico o di metafore scelti «a caso», così come non fortuita è la decisione di dare inizio al procedimento di suddivisione «esercitandosi» con il concetto di «pescatore con la lenza» – si potrà verificare nel prosieguo dell'analisi.

[26] Cfr. *ibid.*, 218 d, 8-9.

accade per la *téchne poietiké*), bensì l'«impadronirsi» (*téchne ktetiké*). Da notare che, nella elencazione delle diverse forme in cui si articola l'arte condivisa dal sofista e dal pescatore con la lenza, Platone distingue sostanzialmente due gruppi, riguardanti rispettivamente quel modo di impadronirsi che si realizza attraverso la conoscenza (*mathematikón ... kai ... ghnoríseos*) e quello che, invece, si basa su attività di combattimento e di caccia (*agonistikón ... kai thereutikón*).[27] Da ciò risulta che, fin dall'inizio, ciò di cui, sia pure congetturalmente, è accreditato il sofista, vale a dire un'arte che appartiene alla «famiglia» dell'«acquisizione di cose» attraverso l'apprendimento e la conoscenza, è strettamente imparentato con l'attività della caccia e del combattimento,[28] in quanto rientra con esse in quella *téchne* più comprensiva che è la *téchne ktetiké*.

Sviluppando estensivamente il ragionamento platonico, senza tuttavia distorcerne la logica, si potrebbe asserire che il conoscere è una forma di *agón*, nel quale la posta in gioco, di cui i contendenti vorrebbero *impadronirsi*, servendosi, *come armi*, di «parole» (*lógois*), è costituita da «cose generate» (*ónta kai ghegonóta*).[29] Prima ancora di raggiungere una definizione definitiva e condivisa riguardo all'identità del sofista, attraverso il non casuale accostamento alla figura del pescatore con la lenza, è possibile se non altro intravederne una caratteristica peculiare, vale a dire il fatto che egli eserciti una *téchne* di *appropriazione*, paragonabile a quella della caccia, o ancor più specificamente a quella *agon-istica*. Conoscere non è *pro-durre* ma *acquisire*. Di conseguenza, la conoscenza implica il riferimento ad altro, o ad altri, nella forma specifica dell'appropriazione, o più esattamente della *conquista*.[30] Già in questa fase ancora incipiente

[27] Platone, *Il sofista*, 219 c, 2-4.

[28] «La caccia greca evoca ... tutto un mondo di rappresentazioni. È anzitutto un'attività sociale che si differenzia in funzione delle tappe della vita ... caccia efebica e caccia oplitica; caccia astuta e caccia eroica. Ma essa è anche qualcosa di più: in numerosissimi testi tragici, filosofici o mitografici, la caccia è una delle espressioni del passaggio dallo stato di natura alla cultura. Sotto questo aspetto, senza dubbio, *essa ha un punto di incontro con la guerra*» (P. Vidal-Naquet, *Caccia e sacrificio nell'«Orestea» di Eschilo*, in J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1976, pp. 121-44; corsivo mio; ed. orig. 1972).

[29] Platone, *Il sofista*, 219 c, 4-5.

[30] Non si saprebbe come tradurre diversamente il verbo impiegato da Platone

dell'analisi, si può dunque affermare che per apprendere (*manthánein*) e per acquisire conoscenza (*ghnorízein*), è necessario svolgere un'attività che è del tutto analoga a quella dell'*agón*: *la conoscenza è lotta e combattimento.*[31]

Una volta saggiato il funzionamento del *trópos tes diaréseos* intorno alla figura del pescatore con la lenza,[32] è possibile iniziare il procedimento che dovrebbe condurre, attraverso un discorso *ana-logo*, a individuare una soddisfacente definizione del sofista. Il provvisorio punto di approdo del percorso sviluppato da Platone, raggiunto al termine di una serie di successive *divisioni*, è presentato ancora una volta attingendo al linguaggio venatorio. «Ora la nostra impresa [*érgon*][33] consiste nel non lasciar fuggire la fiera; con i nostri discorsi, l'abbiamo quasi completamente avviluppata nella rete e circondata con i nostri attrezzi, al punto che non potrà scappare».[34] La «battuta di caccia», iniziata con la ricerca del pescatore con la lenza, sembra così essersi conclusa con la cattura del sofista. Adoperando come *órgana* i

(*cheiroútai*), visto che, anche in altri autori (Erodoto, Senofonte, Tucidide) esso è impiegato costantemente per indicare il «soggiogamento» di città o territori *manu militari*.

[31] È quanto risulta in maniera sufficientemente esplicita dalle stesse parole con le quali Platone allude al percorso che conduce alla definizione del pescatore con la lenza: «le arti dell'"imparare" [*mathematikón*] e dell'"acquisire cognizione" [*ghnoríseos*] appartengono allo stesso *éidos*, a cui appartengono le attività del "guadagnare" [*chrematistikón*], del "combattimento" [*agonistikón*] e della "caccia" [*thereutikón*]. Queste, infatti, non "producono nulla" [*demiourghéi ... oudén*], ma piuttosto "conquistano" [*cheiroútai*] con azioni e parole ciò che è e ciò che è generato» (Platone, *Il sofista*, 219 c, 2-5).

[32] «Di tutta l'arte nel suo insieme, abbiamo visto che una metà è arte di impadronirsi, di questa una metà è la caccia, suddivisa anch'essa in caccia degli animali, e di questa una metà è caccia agli animali acquatici, e poi la metà che sta più in basso è la pesca nel suo complesso, e di questa una metà la cattura dei pesci mediante percussione, e di questa una metà la pesca con l'amo; infine, di questa, quella metà che si pratica tirando di colpo dal basso verso l'alto, con una denominazione che deriva dall'azione stessa, è la pesca con la lenza» (*ibid.*, 221 b, 2-c, 3).

[33] Da notare che, in autori e contesti fra loro anche diversi e lontani nel tempo (Omero, Arriano, Eschilo, Tucidide), *érgon* sta a indicare non genericamente il «compito» o l'«opera» che occorre svolgere, quanto piuttosto quel più arduo impegno che è connesso con la guerra. Di conseguenza, la traduzione qui proposta tende a non dissolvere completamente le risonanze belliche insite nel termine in questione. D'altra parte, l'impiego insistente, nel passo ora in esame, di espressioni riguardanti la caccia implica che anche l'*érgon* sia inteso in un senso non troppo remoto dalla sua forma antonomastica.

[34] Platone, *Il sofista*, 235 a 10-236 b 3.

lógoi, si è riusciti a farlo cadere in trappola, imbrigliandolo nella fitta rete delle argomentazioni svolte: così *de-finito*, il sofista è ormai del tutto in nostra balìa.[35]

A conferma della almeno apparente affinità col filosofo, col quale condivide l'essere «esperto di molti discorsi e di altre belle cose»,[36] anche il sofista ha a che fare con quella «meraviglia» (*thaumázein*) da cui scaturisce la filosofia, poiché appartiene al *ghénos* di coloro che sono capaci di «fare prodigi» (*thaumatopoiéin*).[37] La differenza fra l'uno e l'altro, più esplicitamente descritta nello sviluppo successivo del ragionamento platonico, può essere fin d'ora intravista proprio nel rapporto che essi istituiscono con la «meraviglia». Mentre, infatti, è proprio del filosofo quel *páthos* che scaturisce dal *thaumázein*,[38] sicché davvero si può dire che ciò che dà inizio e insieme regge[39] la filosofia è proprio la «meraviglia», quest'ultima rappresenta il fine e l'obiettivo, anziché l'origine, a cui tende il sofista con la sua attività. In altre parole, se il filosofo «lavora» *a partire* dall'emozione suscitata dalla meraviglia, cercando di chiarire il *próblema* che in essa è insito, il sofista ambisce a *produrre la meraviglia* [*thaumatopoiéin*], attraverso l'artificio di *lógoi* ed *éidola*, di parole e immagini ingannevoli. Nel primo caso, il *thaumázein* funziona come stimolo che attiva quello stesso processo di problematizzazione, che nel secondo caso viene invece usato in maniera del tutto artificiale, per suscitare uno stupore fine a se stesso.

[35] «Caratteristico della costruzione platonica è il fatto che la *predazione* ... viene assunta, almeno in prima istanza, come un'area concettuale estremamente ampia, prima ancora che se ne precisi l'oggetto specifico. Nel *Sofista* l'analisi va ben al di là di una definizione delle attività "venatorie" in senso stretto: oggetto di predazione possono essere, infatti, non solo le specie animali "selvatiche", ma anche una specie "mansueta" come quella umana, su cui la predazione si esercita nella forma di attività guerresche (*polemiké*)» (O. Longo, *Le forme della predazione. Cacciatori e pescatori della Grecia antica*, Napoli 1989, p. 37; cfr. anche id., *Predazione e paideia*, in Senofonte, *La caccia*, a cura di A. Tessier, Venezia 1989, pp. 9-27).

[36] Come si dice altrove (Platone, *Timeo*, 19 e), ribadendo la somiglianza tra la figura del filosofo, quella del politico e quella del sofista.

[37] Id., *Il sofista*, 235 b 5.

[38] «Questo *páthos* – la meraviglia – è davvero quello che appartiene al filosofo. Non altra è *l'arché* della filosofia, che la meraviglia» (id., *Teeteto*, 155 d, 2-4). Sul tema della «meraviglia» nel filosofare, cfr. P. Pinotti, *Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo*, in D. Lanza e O. Longo (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, Firenze 1969, pp. 29-55.

[39] Secondo il duplice significato del termine *arché* qui impiegato da Platone per indicare che il *thaumázein* è al tempo stesso l'«inizio» e il «principio» della filosofia.

Difatti l'ulteriore suddivisione alla quale si perviene applicando il *trópos tes diairéseos* alla definizione del sofista come colui che esercita l'«arte di fabbricare immagini» conduce a due «forme», fra loro diverse e nettamente distinguibili. La prima è quella che consiste nell'imitare attenendosi strettamente alle esatte proporzioni del modello [*katá tas tou paradéigmatos symmetrías*], alla quale si può perciò appropriatamente attribuire la definizione di *mimesi icastica*, in quanto è «imitazione» che produce *eikónes*, e cioè copie esatte. Più importante, perché idonea a condurci in prossimità della figura del sofista, è la seconda forma, nella quale la *téchne mimetiké* è orientata non già a produrre copie «vero-simili», ma piuttosto immagini che *appaiono ma non sono*, e cioè *phantásmata*. Nella definizione di questo secondo *éidos* in cui si suddivide la *téchne mimetiké*, è netta la contrapposizione posta da Platone fra *éikon*, l'immagine che intrattiene col reale un rapporto di «somiglianza», e il *phántasma*, che è invece forma della pura «apparenza». Da notare che i due sostantivi impiegati per indicare rispettivamente le «copie» e le «apparenze» corrispondono esattamente ai due verbi impiegati da Platone – *éoika* per la mimesi «imitativa» e *pháinomai* per la mimesi dell'apparenza.[40]

A questo punto, la «preda» sembra essere stata finalmente *catturata*. Approfondendo la precedente definizione, in base alla quale il sofista era stato presentato come «ingannatore» (*góes*) e «imitatore» (*mimétes*), si è ora reso più chiaro quanto era implicito nell'«arte» della quale egli era stato accreditato. La *téchne* che produce immagini può essere suddivisa in quella forma di imitazione da cui risultano *eikónes* e in quella *mímesis* dalla quale invece derivano semplici *phantásmata*. Con una precisazione di fondamentale importanza, non solo per il ragionamento sviluppato nel dialogo, qui giunto a una vera e propria svolta, ma più in generale per la ricerca platonica nel suo complesso.

Quale che sia l'*éidos* al quale appartiene il sofista, sia egli un *tecnico* dell'*eikasía*, ovvero della *phantasía*, è evidente che egli ha a che fare con una «realtà» diversa e per certi aspetti opposta rispetto a quella dell'essere. Non solo nel caso in cui il sofista sia

[40] Cfr. Platone, *Il sofista*, 235 e-236 c.

definito come colui che produce immagini che «sembrano» ma non «sono» (i *phantásmata*, appunto), ma anche nell'ipotesi che la *mímesis* da lui coltivata consista nella ri-produzione di «copie» vero-simili (descrivibili come *eikónes*), è evidente che a lui si attribuisce un'attività concepibile solo a condizione di presupporre la realtà del non essere. Come sottolinea immediatamente lo stesso Platone:

Apparire [*to ... phaínesthai*] e sembrare [*to dokéin*], e non essere [*éinai de me*], dire qualcosa che non è vero [*to léghein ... alethé de me*], tutto ciò è carico di difficoltà [*aporías*] sempre nel passato e anche ora. È davvero difficile capire come sia possibile che qualcuno che parla, dica qualcosa che possa essere ritenuto falso, e pensi che questo qualcosa veramente sia, senza cadere in contraddizione [*kai toúto phthenxámenon enantiologhía me synéchesthai*].[41]

Uomo capace di stupire (*thaumastós anér*), oltre che particolarmente difficile da riconoscere (*katidéin panchálepos*), è questo sofista, molto abile nel sottrarsi alla cattura (*kompsós ... katapépheughen*).[42] Ancora una volta, quando sembrava sul punto di essere definitivamente avviluppata nella rete dei *lógoi*, la preda è riuscita a fuggire. Anzi, proprio la definizione che meglio di ogni altra si presentava come la più adatta a imbrigliarla ci ha condotto al colmo della difficoltà. Affermare che il sofista è dotato della tecnica di produrre immagini, siano esse *eikónes* o *phantásmata*, siano copie simili al vero o mere parvenze, vuol dire ammettere implicitamente qualcosa che ci porta alla *enantiologhía*, e cioè a *dire una cosa e insieme il suo contrario.*

Che questo – non una generica «contraddizione» (secondo la traduzione comunemente accettata), non un semplice, e rimediabile, «vizio» logico, ma un precludersi la possibilità stessa di parlare, perché ciò che si *dice* contiene in sé il suo contrario – sia l'esito a cui perviene il ragionamento, è segnalato esplicitamente da Platone. «Il nostro *lógos*», rileva il filosofo, «ha avuto l'*audacia* [*tetólmeken*] di ipotizzare che il non essere sia».[43] Le immagini e il lessico relativi alle arti della cattura, im-

[41] Platone, *Il sofista*, 236 e, 1-5.
[42] *Ibid.*, 236 d, 1-3.
[43] *Ibid.*, 237 a, 3-4. *Tolmáo* indica quella specifica qualità che i guerrieri più valorosi dimostrano concretamente sul campo di battaglia. Non una generica attitudine all'intraprendenza, ma l'*audacia* di chi metta consapevolmente a repentaglio la propria vita.

piegati lungo tutta la prima fase del dialogo, fino a che si è trattato di saggiare l'efficacia della *diáiresis*, ovvero di applicarla a istanze preliminari rispetto a quella pertinente alla definizione del sofista in senso stretto, vengono ora sostituiti da una simbologia e da un linguaggio via via più precisi, più determinati in senso tecnico. Nel momento in cui il discorso, superando ogni grado meramente propedeutico, è giunto ad affrontare direttamente la questione fra tutte di gran lunga più importante e più delicata, riguardante l'essere e il non essere, non è più genericamente la caccia, ma specificamente la guerra, a offrire l'armamentario linguistico e categoriale più appropriato per condurre il ragionamento alle sue conseguenze più rigorose.

Parlare di «apparenze» e «copie», come se si trattasse di cose che «sono», vorrebbe dire infatti trasgredire il divieto imposto dal *mégas Parmenídes*, il quale ha ripetutamente testimoniato che mai si potrà costringere[44] a essere ciò che non è. Si condanna ineluttabilmente all'afasia chiunque abbia l'*audacia* di sostenere che il non essere è. Così facendo, illudendosi di potersi sottrarre all'inflessibile sentenza dell'Eleate, si assume lo stesso – *puerile* – atteggiamento che è proprio dei «bambini» nei confronti dei «grandi», immemori di una proibizione che non è possibile infrangere: «Mai potrai costringere a essere ciò che non è: al contrario, nella tua ricerca allontana il pensiero da questa via».[45]

Nella traduzione di questo importantissimo passaggio del dialogo (*Parmenídes de ho mégas, o pai, paisín hemín oúsin archómenos te kai diá télous toúto apemartýrato*),[46] non è possibile trascurare la simmetria, linguistica e concettuale, posta da Platone fra i «contendenti» di questa incipiente disputa sull'essere. Da un lato il «grande» (*mégas*) Parmenide, come tale in grado di imporre il proprio punto di vista, e dall'altro i «piccoli» (*páides*), i quali cercano di «disubbidire» al precetto stabilito, come

[44] Per la verità, il verbo impiegato da Parmenide – *damázo* – sta a indicare qualcosa di più tecnicamente definito, come il soggiogamento o la sottomissione di popoli o città, a seguito di una guerra vinta.

[45] Parmenide, fr. B 7; si cita da H. Diels e W. Kranz (a cura di), *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961, I.

[46] Platone, *Il sofista*, 237 a, 4-6.

spesso accade appunto ai bambini. Come si vedrà fra breve, lo sviluppo coerente di questa contrapposizione condurrà a definire Parmenide «padre», e dunque a configurare come *patralóia* l'atteggiamento di chi ne infranga i precetti. Resta comunque assodato che, fin dall'inizio, quella che successivamente verrà definita come *ghigantomachía* intorno all'essere, è presentata da Platone nei termini di un confronto – e poi di un aperto conflitto – fra coloro che sono «grandi», e quanti invece si lasciano trattare da bambini.

Si preannunciano, a questo punto del dialogo, i termini di una contrapposizione che verrà in seguito più esplicitamente formulata, e che svolgerà un ruolo decisivo nel chiarimento della posizione teoretica e storiografica di Platone. Proprio come *páides*, davvero come «bambini» nei confronti dei «grandi», come è *mégas* Parmenide, si comportano coloro i quali si illudono di poter «catturare» un uomo «capace di stupire» ed «estremamente difficile da riconoscere», quale è il sofista, affidandosi alle sole risorse della *diáiresis.* L'infantile esultanza di chi ritenga di aver ormai preso in trappola la preda deve convertirsi nel necessario timore nei confronti di Parmenide – «venerando e terribile».[47] Se si affronta un problema come quello dell'essere e del non essere senza la necessaria consapevolezza, senza coglierne la complessità e le implicazioni, è inevitabile trovarsi nella condizione dei *páides* rispetto al *mégas*. Ed è pure inevitabile che – come si vedrà fra breve – costui irrida i suoi inesperti interlocutori, raccontando loro delle favole.

Il ritmo quasi vertiginoso col quale era fin qui proceduta l'indagine, nella successione di *diairéseis* sempre più precise, fino alle soglie della definizione del sofista, sembra ora doversi forzatamente interrompere, per l'emergenza di un'aporia insormontabile. Se affermiamo che il sofista è un personaggio dotato della *téchne* di produrre immagini, siano esse *eikónes* o *phantásmata*, poiché l'immagine ha solo l'apparenza dell'essere, in quanto ne costituisce una semplice imitazione, dovremmo allora riconoscere che il non essere è. In una simile eventualità, ci troveremmo nella condizione di violare il decreto stabilito da

[47] Così – *aidóios* e *deinós* – citando Omero (*Iliade*, III, 172) – è definito Parmenide nel *Teeteto*, 183 e, 6.

Parmenide, inoltrandoci proprio sulla strada dalla quale egli ci aveva ammonito a tenerci lontani.

Giunti a questo punto, non resta che cercare di riprendere dall'inizio il discorso, sottoponendolo a un vaglio serrato per cercare di conseguire maggiore chiarezza.[48] Pressoché a nulla è valso l'*érgon* fin qui compiuto. A dispetto della rapidità con la quale si era proceduto nelle fasi precedenti, quando la *diáiresis* sembrava garantire di poter raggiungere infallibilmente la meta, la strada appare ora irrimediabilmente sbarrata. Se vogliamo evitare di trovarci nella condizione dei *páides*, e non intendiamo subire il decreto del *mégas* Parmenide, è necessario ricominciare tutto da capo. Per rendere ancora più evidente l'impraticabilità del cammino, che pure si era intrapreso con giovanile baldanza, lo sviluppo successivo dell'argomentazione approfondisce ulteriormente le difficoltà che scaturirebbero dal riconoscimento della realtà del non essere, fino al raggiungimento del vero e proprio «culmine dell'aporia» (*télos aporías*),[49] rappresentato da una «scoperta» di grande rilievo teoretico. Non si può ammettere che qualcuno dica qualche cosa, ma non dica niente, perché in questo caso si deve piuttosto riconoscere che chi voglia dire ciò che non è, semplicemente non dice nulla: il non essere non è neppure dicibile, visto che chi dice qualcosa inevitabilmente dice l'essere.[50]

[48] *Ho lógos autós an delóseie métria basanisthéis* (Platone, *Il sofista*, 237 b, 2). Per sottolineare la necessità di un esame severo e rigoroso, Platone impiega qui un verbo - *basanízein* - che ricorrerà fra poco in un contesto che ne rende ancora più chiara la pregnanza di significato. Resta in ogni caso assodato che le traduzioni correnti («giustamente analizzato» o, peggio ancora, «dolcemente sollecitato») deformano irreparabilmente il senso di questo delicato passaggio del dialogo. Nella diffusa «distrazione» degli interpreti per la pregnanza del verbo impiegato da Platone, una felice eccezione si deve a una annotazione di G. Casertano: «*Basanízo* è il saggiare con la pietra di paragone, il mettere alla prova, l'esaminare; ma è anche il verbo che indica il mettere alla tortura una persona per fargli dire la verità» (*Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996, p. 131). Ancora in tema di «sviste», non si capisce su quale fondamento filologico lo stesso traduttore che ha reso *basanízein* con «sollecitare dolcemente» possa tradurre la frase immediatamente seguente (*toúto ... autó próton theasómetha*, «per prima cosa esaminiamo questo») con «proporrei di aprire una parentesi» (Platone, *Il sofista*, a cura di M. Vitali, Milano 1996, p. 65).

[49] Id., *Il sofista*, 237 e, 7.

[50] Cfr. *ibid.*, 237 e, 4-6.

Sul piano logico, è immediatamente evidente l'intima analogia che collega questo snodo del ragionamento platonico (di un Platone, si badi bene, che riprende letteralmente Parmenide, citando alcuni versi del poema *Perí phýseos*) alla dimostrazione aristotelica dell'innegabilità del principio di non contraddizione, quale risulta dal libro gamma della *Metafisica*. In entrambi i casi, infatti, lo schema argomentativo non prevede la contrapposizione fra due tesi di segno contrario, e successivamente l'indicazione delle ragioni per le quali una di esse sia logicamente superiore all'altra, quanto piuttosto il rilevamento dell'esistenza di *un'unica tesi*, posta affermativamente in una proposizione, e implicitamente presupposta in quella che vorrebbe essere la negazione della prima. In altre parole, Platone non sostiene che la tesi della realtà del non essere sia *falsa*, poiché evidentemente in una simile ipotesi egli ammetterebbe contraddittoriamente la possibilità che ciò che è «falso», vale a dire ciò che non è, possa «essere».

Allo stesso modo, Aristotele non dichiara *falsa* la proposizione contenente la negazione del principio di non contraddizione, perché in tale eventualità egli riconoscerebbe indirettamente che tale negazione può comunque costituirsi – e tanto basterebbe per sanzionare la «vittoria» dei detrattori del principio. Viceversa, ambedue i filosofi tendono a mostrare che non si dà altro *lógos* che non sia quello mediante il quale – rispettivamente – si afferma l'essere o si enuncia la validità del principio di non contraddizione, poiché ogni altro *lógos* che voglia invece *negare* (l'essere o la validità del principio), semplicemente non si dà.

Tutto ciò risulta particolarmente chiaro nell'articolazione della posizione aristotelica. Difatti, immaginando di trovarsi di fronte qualcuno che intenda negare «il principio più saldo di tutti»,[51] si pongono solamente due ipotesi possibili. La prima è quella che co-

[51] È quello «intorno al quale è impossibile trovarsi in errore, poiché è necessario che sia il più noto di tutti ... senza contenere alcunché di ipotetico» (Aristotele, *La metafisica*, 1005 b, 11-14; si cita da Aristotelis *Metaphysica*, a cura di W. Jaeger, Oxonii 1957). Da notare che a differenza delle proposizioni che compaiono come protasi nel sillogismo scientifico, le quali devono essere «vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione» (id., *Analitici secondi*, A 2, 72 a; si cita da Aristotelis *Analitica priora et posteriora*, a cura di W.D. Ross, ivi 1978), il principio di non contraddizione non è soltanto «il più noto di tutti», ma è anche quello «senza il quale è impossibile che si possa comprendere una qualsiasi delle cose che sono», sicché la conoscenza di esso «è indispensabile a chiunque vuol conoscere una cosa qualsiasi» (id., *La metafisica*, 1005 b, 16-17).

stui non adduca alcuna ragione per giustificare la propria negazione – e in questo caso sarebbe ridicolo andare alla ricerca di ragioni contro qualcuno che non intenda ragionare, e che pertanto sia «simile a un tronco» (*omóios phytó*).[52] La seconda possibilità è quella che il detrattore del principio dia un significato a quel che dice, per sé e per gli altri, visto che in caso contrario si ridurrebbe a non dire nulla, e quindi a non poter neppure «dire» la negazione del principio. In quest'ultima eventualità, è evidente che, per poter dare un significato a ciò che dice – *qualunque cosa* dica, fosse anche la negazione del principio – egli presuppone, in quanto lo usa, quello stesso principio che pure intenderebbe negare.[53]

Da questo punto di vista, si può allora concludere che, chiunque parli dando un significato a ciò che dice, *afferma la validità* del principio di non contraddizione: direttamente, nel caso che la proposizione che egli formula contenga un'affermazione del principio, indirettamente, ove invece essa ne contenga una negazione. In quanto condizione di possibilità di qualsivoglia *lógos*, il principio risulta insomma innegabile, perché l'eventuale negazione potrebbe costituirsi solo a condizione di presupporre la vigenza del principio stesso.

Ma il richiamo allo sviluppo che Aristotele avrebbe conferito all'argomentazione platonico-parmenidea del *Sofista*, assume un rilievo ancora più specifico se si approfondiscono ulteriormente i termini dell'analogia appena istituita, e il contesto teoretico di cui essa è parte. È importante sottolineare, anzitutto, che la discussione contenuta nella *Metafisica* non si limita ad affrontare gli aspetti meramente «logici» del problema (esaminato in una dimensione più strettamente «tecnica» altrove), ma inquadra esplicitamente la questione della non contraddizione nella ricerca relativa all'essere e al non essere, offrendo di conseguenza una formulazione dello stesso principio in una chiave che ne valorizza la portata ontologica,[54] più che riduttivamente

[52] Aristotele, *La metafisica*, 1006 a, 14-15.

[53] Cfr. *ibid.*, 1006 a, 6, 18-28.

[54] «Non è possibile che lo stesso individuo pensi che *la stessa cosa sia e non sia*, come secondo alcuni avrebbe detto Eraclito» (*ibid.*, 1005 b, 23-25). «Noi abbiamo affermato che è impossibile *essere e non essere* insieme, e per questo motivo abbiamo sostenuto che quello [il principio di non contraddizione] è il più saldo di tutti» (*ibid.*, 1006 a, 3-5; corsivo mio).

logica o semantica. Sul piano della forma argomentativa, inoltre, nella difesa della validità del principio, vista l'impossibilità di *dimostrarlo* in senso stretto,[55] Aristotele adopera quello stesso strumento utilizzato per la prima volta da Platone proprio nel *Sofista*, vale a dire l'*élenchos*.[56] Infine, è da notare che entrambi gli aspetti ora menzionati ricorrono, in ambedue i filosofi, nel contesto di una resa dei conti con le posizioni dei pensatori precedenti, vale a dire nel quadro di una sorta di concisa «storia della filosofia», costruita interrogando i filosofi intorno al «quanto» e al «quale» dell'essere.

Si comprende, allora, per quali ragioni più profonde il pur provvisorio fallimento della «caccia» intrapresa da Platone possa essere da lui stesso presentato come il «culmine della difficoltà». Anche alla luce dell'omologo luogo aristotelico della *Metafisica*, l'ostacolo nel quale ci si è imbattuti non rappresenta infatti un generico inciampo, superabile o aggirabile con facilità, ma costituisce piuttosto un *próblema* decisivo, sia per la sua intrinseca rilevanza teoretica, sia per le sue molte implicazioni di carattere *lato sensu* storiografiche. La definizione del sofista come colui che è provvisto della *eidolopoiiké téchne*, in quanto essa consiste nel far apparire ciò che non è, ha fatto emergere un nodo speculativo davvero cruciale, riguardante il riconoscimento della realtà del non essere, sulla cui costitutiva ineffabilità vigila il divieto del «grande» Parmenide. Al primo profilarsi di questa tematica, lo Straniero di Elea aveva già sottolineato la grandissi-

[55] «È solo per ignoranza che qualcuno pensa che anche quel principio si debba dimostrare ... perché è impossibile che di tutto si dia dimostrazione (visto che si dovrebbe procedere all'infinito, in modo tale che, alla fine, non vi sarebbe dimostrazione di nulla)» (Aristotele, *La metafisica* cit., 1006 a, 6-9).

[56] «Anche di esso [del principio di non contraddizione] si può dimostrare che non è possibile negarlo, ma mediante confutazione [*elenchtikós*]» (*ibid.*, 1006 a, 11-12). Sotto il profilo tecnico, l'*élenchos* è così definito da Aristotele: «Dopo che è stato concesso tutto, oppure, dopo che sono state date risposte di forma opposta, ossia una affermativa e una negativa, può risultare una confutazione [*élenchos*]. Infatti, se i termini sono posti nell'uno o nell'altro modo, come si è detto si ha sillogismo; di conseguenza, se ciò che è stato posto come concesso è opposto al conseguente, è necessario che risulti una confutazione, giacché la confutazione è il sillogismo concludente al contradditorio del conseguente concluso dall'avversario» (Aristotele, *Analitici primi*, B 2, 66 b, 6-11; si cita dall'edizione a cura di M. Mignucci, Napoli 1969).

ma difficoltà nella quale si sarebbe venuta a trovare l'indagine in corso.[57] Nel momento in cui, inoltrandosi nel ragionamento, i due interlocutori si sono imbattuti nella necessità di misurarsi col decreto parmenideo, la maniera più adeguata per descrivere la situazione è parlare del *télos aporías*, del compimento estremo della difficoltà. Questa consiste nel dover ammettere che, finché vige quel decreto, non soltanto non sarà possibile accogliere come plausibile la definizione del sofista in precedenza formulata, ma più in generale si dovrà rinunciare a parlare, tutte le volte in cui le parole impiegate implichino il riferimento al non essere come a qualcosa che è. Proprio come accade ai bambini, quando scoprono di essersi spinti oltre i limiti consentiti, e vengono perciò severamente redarguiti dai «grandi», lo Straniero e Teeteto solo ora si rendono conto di essersi inoltrati in una strada senza uscita, meritandosi la censura del *mégas* Parmenide.[58] Definendo il sofista come produttore di immagini, essi hanno *osato* pronunciare un discorso che implica il riconoscimento della realtà del non essere. In questo modo, disubbidendo a un divieto inviolabile, essi si sono messi nella più grande difficoltà.

[57] *Óntos ... esmén en pantápasi chalepé sképsei* (Platone, *Il sofista*, 236 d, 9).

[58] La giovanile irruenza dei due interlocutori, testimoniata all'interno del dialogo dalla disinvoltura di un modo di argomentare tutt'altro che prudente o problematico (e perciò destinato a imbattersi nell'*aporía*), è confermata da alcune circostanze biografiche esterne, ma non del tutto irrilevanti. Difatti nella *fictio* letteraria si suppone che la conversazione documentata nel *Sofista* si svolga il giorno dopo quella descritta nel *Teeteto*. Ebbene, poiché si dice che quest'ultima si era dovuta interrompere per consentire a Socrate di rispondere alle accuse di Meleto (id., *Teeteto*, 210 d), ed è di conseguenza ambientata nell'anno in cui si svolge il processo di Socrate (399 a.C.), e poiché le fonti storiche attestano la nascita di Teeteto nel 415, dobbiamo concludere che il giovane matematico avrebbe dovuto avere solo 16 anni all'epoca del dialogo. Questa circostanza è, d'altronde, confermata nel contesto dello stesso dialogo, dove a Teeteto ci si riferisce come a colui che è «giovane» (*néos*) per antonomasia (*ibid.*, 183 d, 3). Quanto al personaggio col quale questi interloquisce, gli scarsi elementi dei quali disponiamo depongono a favore di una presumibile giovane età. Non soltanto, infatti, egli è presentato come discepolo indiretto (allievo di allievi) di Parmenide, ma l'esortazione di Socrate a scegliersi come compagno di discussione il giovane Teeteto (o, quando questi dovesse rinunciare per stanchezza, un altro suo coetaneo, quale è Socrate il giovane), e la confidenza rapidamente raggiunta dallo Straniero con lo stesso Teeteto, prima ancora che inizi la conversazione («Accetto senz'altro di parlare con Teeteto, perché ho già avuto l'occasione di parlare con lui»: Platone, *Il sofista*, 218 a, 1-2), sembrano indicare che fra i due interlocutori non dovesse presumibilmente sussistere una accentuata differenza di età.

Ma non è tutto. Perfino quello che era sembrato il *télos aporías* è ancora poco, rispetto alla conclusione ancora più stringente, a cui si perviene, conducendo il discorso alle sue conseguenze più rigorose. Difatti, se si tien fermo quanto è fin qui emerso, vale a dire che il non essere, «in se stesso e per se stesso» (*autó kath'hautó*), «non è concepibile discorsivamente» (*adianóeton*), «non è dicibile» (*árreton*), «non è pronunciabile» (*áphthenkton*), e che intorno ad esso «non è possibile alcun *lógos*» (*álogon*),[59] si comprenderà per quale ragione ci si ingannava, allorché si riteneva di aver toccato il culmine della difficoltà. A differenza di quanto si poteva sperare, ritenendo che fosse possibile piegare la resistenza del non essere ricorrendo all'*élenchos*,[60] esso non solo appare irriducibile alla confutazione, ma è addirittura in grado di ritorcere l'attacco contro chi pretende di sottometterlo. Solo ora si manifesta la difficoltà più grande: «il non essere mette nell'*aporía* colui che cerchi di confutarlo [*ton elénchonta*], perché ogni volta che qualcuno cerca di esercitare l'*élenchos*, lo costringe a dire una cosa e insieme il suo contrario [*enantía ... anankázesthai léghein*]».[61]

L'infantile pretesa di poter formulare una definizione, senza avvedersi che essa implica la realtà del non essere, si converte nella impossibilità di dire alcunché, senza entrare in contraddizione con se stessi. Dunque quell'uomo *thaumastós*, che è il sofista, ha davvero riservato una brutta sorpresa ai due *páides*, non soltanto sfuggendo alla cattura, ma inchiodandoli all'impossibilità di dire alcunché senza incorrere in contraddizione. La caccia, a questo punto, sembra essersi conclusa non con la cattura della preda, ma con la sconfitta dei cacciatori, privati delle loro inutili armi – anzi da esse immobilizzati, perché incapaci di servirsene adeguatamente. Protetto dal decreto parme-

[59] Platone, *Il sofista*, 238 c, 9-10.

[60] Tanto nel *Sofista*, quanto (come si vedrà) nel *Teeteto* (166 d sgg.) l'*élenchos* è paragonato da Platone a una purificazione dell'anima, simile a quella praticata dal medico per quanto riguarda il corpo: «Allo stesso modo in cui i medici del corpo ritengono che esso non possa giovarsi del cibo, se prima non siano stati eliminati gli impedimenti interni, così coloro che praticano tali purificazioni per l'anima, ritengono che essa non possa ricevere alcun giovamento dalle conoscenze, prima che qualcuno mediante la confutazione non conduca a vergognarsi di sé chi venga confutato [*prín an elénkon tis ton elenchómenon eis aischýnen katastésas*]» (id., *Il sofista*, 230 c, 6-d, 2).

[61] *Ibid.*, 238 d, 5-7.

nideo, se la ride il sofista, mentre si assiste addirittura a un rovesciamento dei ruoli. Partiti baldanzosamente con l'intento di andare in caccia del sofista, imbrigliandolo mediante una definizione, i due giovani si vedono addirittura costretti a rispondere alle sue domande:[62] «dobbiamo riconoscere che, più astuto di tutti, il sofista si è nascosto nel luogo intransitabile dell'*aporía*».[63] Quale prima conseguenza del fallimento a cui è giunta l'impresa, uno dei due cacciatori si dichiara apertamente battuto: «come in passato, anche ora mi troverai sconfitto [*hetteménon*] a proposito della confutazione [*élenchon*] del non essere».[64]

D'altra parte, oltre a presentare una sorta di «addio alle armi» da parte dello Straniero di Elea, e il contestuale affidamento dell'impresa alle «forze» (*dýnasai syntéinas peiráthetì*) del «valoroso» (*ghennáios*) Teeteto,[65] il brano del dialogo attualmente in esame contiene un'altra e non meno importante precisazione. Intorno al non essere, rileva l'Eleate, non è possibile *orthologhía*,[66] non si può dare un *lógos* che sia in qualche modo *orthós*. La sua «sconfitta» è in realtà la sconfitta di un approccio che presuma di riferirsi al problema dell'essere e del non essere cercando non la *verità* (*alétheia*), ma la *conformità* (*orthótes*). Come lo stesso Straniero sottolinea, non è possibile rintracciare nelle parole che egli ha pronunciato intorno al non essere una «corretta corrispondenza» con la realtà del non essere. Al medesimo scacco, immediatamente dopo la resa annunciata dall'Eleate, si offre altresì l'analogo tentativo compiuto dal *ghennáios* Teeteto. Anche per lui, la pretesa di pronunciare a proposito del non essere un discorso *corretto* (*katá to orthón phthénxasthai ti perí autoû*),[67] nel quale le «parole» *corrispondano* alla realtà, si conclude con un insuccesso.

[62] *Chre ti tis to neanía pros to erotómenon apokrinéitai* (Platone, *Il sofista*, 239 d, 4-5).

[63] Così mi sembra di dover tradurre, conservando l'evidentissima ambivalenza («inaccessibile», ma anche «aporetico») del termine *áporon* impiegato da Platone per indicare il luogo (*tópon*) nel quale si è rifugiato il sofista (*eis áporon ho sophistés tópon katadéduken*: *ibid.*, 239 c, 6-7).

[64] *Ibid.*, 239 b, 1-3.

[65] *Ibid.*, 239 b, 7-8.

[66] «Cosicché nelle mie parole [*en émoighe légonti*] ... non potrai trovare l'*orthologhía* a proposito del non essere» (*ibid.*, 239 b, 3-4).

[67] *Ibid.*, 239 b, 9-10.

È difficile dire se davvero – com'è stato sostenuto –[68] nel dialogo platonico dedicato allo Stato si sia verificato un mutamento essenziale nel modo di concepire la verità, col passaggio da una concezione della verità come «svelatezza» a una visione di essa come «correttezza» – dall'*alétheia* all'*orthótes*, dunque. Ciò che invece risulta al di là di ogni dubbio è che nel *Sofista* vengono esplicitamente indicati i limiti invalicabili di uno «sguardo» che presuma di essere soltanto *orthós*. Affermando invece, senza perifrasi, l'intrinseca inadeguatezza di qualsiasi *lógos* che, intorno alla questione dell'essere e del non essere, voglia stabilire una concordanza del conoscere con la «cosa stessa».

3. *Filosofare da grandi*

«Se lo cerchiamo, attribuendogli l'arte degli ingannatori [*goéton*] e di coloro la cui opera è il falso [*pseudourgón*], facili saranno le repliche [*antilépseis* ... *eúporoi*] e numerose saranno le difficoltà [*aporías*]».[69] Con questa franca ammissione, dopo il fallimento al quale sono andati incontro sia lo Straniero che Teeteto, nel loro giovanile tentativo di catturare il sofista, giovandosi dello strumento della *orthologhía*, si conclude la prima parte del dialogo. Rispetto all'entusiasmo dell'esordio, allorché i due interlocutori avevano manifestato la piena convinzione di poter afferrare la preda mediante la *diáiresis*, questo approdo vanifica praticamente tutti gli sforzi fin lì compiuti, al punto da far dire che «è impossibile soggiogare il sofista».[70] Non soltanto la definizione con la quale ci si era illusi di averlo imbrigliato risulta fonte inesauribile di difficoltà, ma proprio l'esito del processo diairetico si ritorce contro i due *páides*, privandoli della possibilità stessa di parlare. Come bambini che si siano inavvertitamente impegnati in un gioco più grande di loro, lo Straniero e Teeteto scoprono a loro spese quanto ineso-

[68] Cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità* (1940), in *Segnavia*, a cura di F.-W. Herrmann, ed. cit. a cura di F. Volpi, Milano 1987, pp. 159-92 (ed. orig. 1942).
[69] Platone, *Il sofista*, 241 b, 5-7.
[70] *Ibid.*, 241 c, 2-3.

rabile sia il divieto di pensare e pronunciare il non essere, e soprattutto quali durissime conseguenze possano scaturire dall'aver avuto l'«audacia» di disubbidire al decreto parmenideo.

Si colloca, a questo punto, una vera e propria svolta, non solo nella struttura architettonica, ma anche nel linguaggio, nella simbologia, nel movimento di pensiero e nello stile di ragionamento del dialogo, al punto da suggerire l'impressione di una sorta di «nuovo inizio», molto diverso dal percorso finora seguito. L'indizio forse più appariscente di questa inversione di marcia è rappresentato dall'abbandono di quel «metodo» – il *trópos tes diairéseos* – al quale ci si era in precedenza attenuti, a cui subentra una modalità di analisi meno rigidamente vincolata a uno schema omogeneo. Sul piano sostanziale, il mutamento più rilevante, descrivibile nei termini di una vera e propria *metabolé*,[71] è quello che potrebbe essere sommariamente definito come processo di emancipazione dei *páides* rispetto all'autorità «paterna», e con essa rispetto a ogni altra *auctoritas*. A loro volta, entrambi i cambiamenti (e altri, sul piano linguistico o

[71] Con questo termine (o, alternativamente, col termine del tutto affine *metábasis*) Aristotele designa quel punto della tragedia nel quale si verifica il brusco e inatteso mutamento di fortuna del protagonista, colto nel passaggio da uno «stato» a un altro, perlopiù dalla felicità all'infelicità. Il raggiungimento dell'*edoné* che è propria della tragedia, vale a dire la *kátharsis ton pathématon*, realizzata attaverso la pietà (*éleos*) e il terrore (*phóbos*), è conseguenza dello scrupoloso rispetto delle «regole», in base alle quali avviene quel radicale «mutamento di stato», indicato appunto col termine *metabolé*. Ho scelto di impiegare questo termine per descrivere quello che a me pare il vero e proprio *turning point* del dialogo platonico, per due motivi essenziali: anzitutto, perché anche questa «svolta», come quella a cui si riferisce Aristotele, si presenta con le caratteristiche di una rottura di continuità del tutto inaspettata, e al tempo stesso connessa con un rapporto di necessità (in linguaggio aristotelico: *katá to anankáion*) con gli avvenimenti precedenti. In secondo luogo, perché questo passaggio del *Sofista* mi pare non meno accompagnato da *páthos* (che è, non a caso, una delle tre forme della *metabolé* aristotelica, essendo le altre due la *peripéteia* e l'*anaghnórisis*) dei luoghi omologhi delle tragedie. Non si dimentichi, a questo riguardo, che proprio nello scritto in tutti i sensi contestuale al *Sofista*, vale a dire il *Teeteto*, Platone sottolinea che non solo non si dà opposizione o incompatibilità fra «passione» e «ragione», ma che al contrario «appartiene soprattutto al filosofo quella forma di *páthos* che è la meraviglia [*to thaumázein*]» (Platone, *Teeteto*, 155 d, 2-3). Per una analisi più approfondita della *Poetica* aristotelica, cfr. U. Curi, *Introduzione* a id. (a cura di), *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Roma-Bari 1991, e id., *Conoscenza e dolore. Aristotele interprete dell'Edipo re*, in id. e M. Treu (a cura di), *L'enigma di Edipo*, Padova 1997, pp. 29-38; mentre per il rapporto fra ragione e passione, cfr. Curi, *La cognizione dell'amore* cit.

simbolico, ad essi in vario modo collegati) sono conseguenza di un ribaltamento radicale nell'approccio al problema intorno al quale si discute nel dialogo.

L'ingenuo «macchinismo» sotteso alla convinzione che la *diáiresis*, di per se stessa, potesse funzionare come strumento infallibile per la definizione del sofista, aveva condotto erroneamente ad avanzare senza alcuna prudenza, finendo per doversi arrendere di fronte all'inflessibilità del divieto parmenideo. D'ora innanzi, se si vorrà scongiurare l'ipotesi di trovarsi inchiodati all'*afasía*, se si vorrà riguadagnare la possibilità di pensare e parlare, occorrerà misurarsi direttamente con la questione posta dal «padre» *aidóios* e *deinós*. Non solo. Se si desidera che tale confronto possa davvero condurre il ragionamento fuori dalle secche in cui si è arenato, sarà necessario affrontarlo senza alcun timore reverenziale, senza alcuno speciale riguardo. Al contrario, bandita ogni soggezione «filiale», è indispensabile essere disposti a sfiorare, se necessario, anche il parricidio. Tutto ciò è esplicitamente riconosciuto dallo stesso Platone, proprio per motivare la svolta alla quale stiamo per assistere. Con una precisazione fondamentale per la comprensione dello sviluppo ulteriore del ragionamento.

Sotto il profilo linguistico e metaforico, la prima parte del dialogo era stata caratterizzata dall'uso insistente di termini e immagini desunti dal contesto della caccia – così come in qualche modo riconducibile all'ambito venatorio era anche lo strumento logico fin qui impiegato. Il segno che il discorso sta imboccando una direzione completamente diversa rispetto a quella precedentemente seguita, e drasticamente fallita, si esprime coerentemente nell'assunzione di un armamentario linguistico e simbolico molto più preciso e tecnicamente definito, costantemente riferito all'ambito della guerra. La «caccia» al sofista, intrapresa con «giovanile» irruenza, applicando meccanicamente il *trópos tes diairéseos* come se si trattasse di un *passe-partout*, ha condotto, al contrario, a un'*im-passe*. Per esprimere la stessa cosa usando più appropriatamente la lingua di Platone, si potrebbe dire che nonché funzionare come strumento *panto-póros*, la *diáiresis* ha infine posto i due *paídes* di fronte a una *a-poría*.

La *metabolé* – necessaria per recuperare la possibilità del *ló-*

gos – deve esprimersi anche come passaggio dall'ambito «sportivo» della caccia, a quello di un «gioco» ben più serio, quale è quello del *pólemos*. A cominciare dalla forma estrema e più radicale di conflitto che sia concepibile, che è quella rivolta verso il proprio padre. D'ora innanzi, se non si vorrà «farsi ridere dietro [*kataghélastos*], essendo costretti a dire una cosa e insieme il suo contrario [*ta enantía anankazómenos autó léghein*]»,[72] bisognerà dimostrare concretamente un'audacia ben superiore a quella in precedenza esibita nella caccia al sofista, «osando *attaccare il lógos del padre*» (*tolmetéon epitíthesthai to patrikó lógo*).[73]

È importante sottolineare che quella appena indicata è presentata da Platone non come una scelta gratuita o facoltativa, ma come una mossa obbligata, imposta dall'andamento di una battaglia che sta volgendo al peggio per i due giovani. Il giungere alle soglie della *patralóia* non dipende da un'opzione che si potrebbe discrezionalmente modificare, ma risulta piuttosto dalla «*necessità di difendersi*» (*anankáion hemín amynoménois*).[74] È vero che la tentazione di «cedere alla viltà» (*malthakisthénestes*), e quindi di «arrendersi» (*apostesómetha*), è forte.[75] Ma la situazione ormai priva di sbocchi, nella quale ci si è venuti a trovare, costringe a gesti estremi. L'essere privati del *lógos*, infatti, non solo ci priverebbe della filosofia, ma ci metterebbe nella condizione di non poter dire più nulla.[76]

Di qui, dunque, dal non aver letteralmente altra via di scampo, dall'essere sul punto di essere definitivamente sopraffatti – di qui la mossa dell'*attacco al padre*. Questa circostanza – segnalata peraltro dallo stesso Platone con la frequente iterazione di termini riconducibili al sostantivo *anánke* – deve essere tenuta ben presente, se si vuol cogliere con esattezza il significato della scelta *bellica* realizzata in questo snodo essenziale del dialogo. Quando la questione in gioco è, letteralmente, di «vita o di morte», visto che ciò di cui si tratta riguarda la possibilità di disporre o meno del *lógos*, ogni «riguardo» deve essere evitato, anche la pietà *filiale* deve cedere il passo a un combattimento

[72] Platone, *Il sofista*, 241 e, 4-5.
[73] *Ibid.*, 242 a, 1-2.
[74] *Ibid.*, 241 d, 5-6.
[75] *Ibid.*, 241 c, 4.
[76] Cfr. *ibid.*, 260 a, 5-9.

senza quartiere, a quell'*ápletos máke*, di cui il filosofo parlerà di qui a poco.

Come già si è accennato, il confronto che ora si annuncia presenta i caratteri di una necessità inesorabile – imposta da *anánke*. È difficile ipotizzare che l'insistente ricorrenza[77] di questo termine (o di altri su esso modellati) in questo passaggio del dialogo, nel quale viene prepotentemente alla ribalta il divieto parmenideo, possa essere considerata del tutto casuale, visto il ruolo fondamentale svolto dalla personificazione della «Necessità» nel poema dell'Eleate. «La possente Necessità [*krateré Anánke*] lo costringe nelle catene del limite [*péiratos en desmóisin échei*] che lo racchiude intorno»,[78] aveva scritto il padre «venerando» e «terribile», riferendosi alla compiutezza e all'immobilità dell'essere. Aggiungendo, poco più oltre, che «Necessità lo [il cielo] vincolò con le catene affinché tenesse i limiti degli astri».[79] Ma il riferimento alla *pre-potenza* di *Anánke*, all'impossibilità di sottrarsi ai *desmói* che essa impone, si ritrova anche alcuni decenni dopo il *Perí phýseos* parmenideo, nel contesto di un capolavoro assoluto della cultura occidentale, ancora troppo poco valorizzato in senso filosofico.[80]

Dopo aver orgogliosamente rivendicato i propri meriti nei confronti degli uomini, enumerando dettagliatamente i benefici da lui arrecati al genere umano mediante l'elargizione di doni preziosi, e aver compendiato la sua *philanthropía* nell'aver trasmesso ai mortali «tutte le arti» (*pásai téchnai*),[81] il *desmó-tes* Prometeo deve infine ammettere che *téchne d'anánkes asthenéstera makró*.[82] Nonostante la «forza» (*sthénos*) della *téchne* – di

[77] Per ben tre volte, nell'arco di poche righe: cfr. Platone, *Il sofista*, 241 d, 5, 241 e, 5, 242 b, 7.

[78] Parmenide, fr. B 8, 30-31.

[79] *Epédesen Anánke péirat' échein ástron* (id., fr. B 10, 6-7). Ai ceppi imposti dalla necessità, e alla proibizione a oltrepassare i *peirata* stabiliti, si allude anche in B 8, 14, 37, 42, 49. Del *Perí phýseos* parmenideo cfr. una recente traduzione: *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, Milano 1999.

[80] Fra le poche eccezioni, cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, Milano 1980.

[81] *Pásai téchnai brotóisin ek Prometbéos* (Eschilo, *Prometeo incatenato*, 506; si cita da Eschilo, *Tragedie e frammenti*, a cura di G. e M. Morani, Torino 1987).

[82] *Ibid.*, 514. Per un approfondimento, in chiave filosofica, della versione eschilea del mito di Prometeo, cfr. U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano 1995, pp. 130-36.

quella stessa *téchne* che, nelle mani dell'uomo, consentirà a lui di diventare *pantopóros*, trovando per tutte le difficoltà una via di uscita, secondo quanto afferma un altro grande autore della tragedia attica[83] – essa è di gran lunga più debole (*asthenéstera makró*), rispetto ad *anánke*. Del tutto inutile sarà ogni sforzo, per quanto *titanico*, di liberarsi dai *desmói*: davvero «invincibile» (*adériton*) è infatti «*la forza della necessità*» (*to tes anánkes ... sthénos*).[84]

Ben prima di Sofocle, di Eschilo e di Parmenide, già nello stesso Omero[85] e successivamente in Tucidide,[86]

> l'ambito di applicazione di *anánke* ... è costituito da una serie di esperienze diverse tutte di natura coattiva ... Si tratta di una costrizione violenta che ha come correlato la resistenza, o comunque l'indisponibilità di chi la subisce ... Sotto questo profilo l'*anánke* del linguaggio comune e letterario finisce per diventare l'espressione di un conflitto ... Con il concetto filosofico di *anánke* nasce un'interpretazione del destino radicalmente nuova ... Il destino che l'*anánke* fissa all'uomo e alla natura è qualcosa di assolutamente inflessibile e imprescindibile.[87]

Da notare che il prevalente significato di *costrizione*, col quale il termine *anánke* compare nelle fonti appena menzionate in riferimento al «destino», si conserva anche allorché il termine sia usato estensivamente per indicare una più generica condizione di coercizione. In questa accezione, esso ricorre sia per alludere

[83] Il riferimento è allo stasimo «prometeico» dell'*Antigone* di Sofocle (332-83). Le non estrinseche affinità fra il testo platonico e alcuni «monumenti» della tragedia attica (sulle quali si ritornerà fra breve) sono confermate anche dalla consonanza fra lo stasimo sofocleo, nel quale, com'è noto, campeggia la definizione dell'uomo come *deinóteron*, e la non meno famosa presentazione di Parmenide come padre *aidóios* e *deinós* che ritroviamo nel *Teeteto*, 183 e, 6. Quanto alla presunta «incompatibilità» tra il filosofo e i tragici del v secolo, per via della critica che egli avrebbe mosso alla funzione diseducativa della poesia, basti pensare che la stessa definizione di Parmenide – «venerando» e «terribile» – altro non è che una citazione esplicita e diretta da Omero (*Iliade*, III, 172). La convergenza fra i tre autori citati risulta ulteriormente confermata dal fatto che, pur potendo essere impiegato in riferimento a molte altre cose o eventi (*pollá ta deiná*, scrive lo stesso Sofocle), l'aggettivo *deinós* è usato tanto da Omero, quanto da Sofocle e poi da Platone, alludendo a un uomo: Priamo nell'*Iliade*, l'*ánthropos* nell'*Antigone* e Parmenide nel *Teeteto*.

[84] Eschilo, *Prometeo incatenato*, 105.

[85] Cfr. Omero, *Iliade*, X, 418, XII 178, XVI, 836; *Odissea*, XX, 364.

[86] Tucidide, *Le storie*, IV, 10, 1.

[87] A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine 1984, pp. 177-79.

a qualcosa che accade «contro la volontà»,[88] sia per richiamarsi a mezzi o strumenti capaci di istituire una violenta costrizione.[89] In tutti i casi, chiunque, o qualunque cosa (nel caso della *phýsis*), si trovi a essere soggetto allo *sthénos* di *anánke*, dovrà subire l'irresistibile dominio di una forza in grado di imporsi inesorabilmente.

Per ritornare al *Sofista*, quando i due interlocutori, impegnati nel tentativo di uscire dal *télos aporías*, nel quale sono andati a cacciarsi cercando di definire il sofista, affermano di *essere costretti* (*anankáion hemín*) ad «attaccare il *lógos* del padre», essi evocano non un obbligo generico e «debole», ma quello *stato di necessità* nel quale viene a trovarsi colui che voglia non essere privato della possibilità di pensare e di parlare. Per «difendersi» (*amynoménois*) essi sono dunque costretti a spingersi fino al limite estremo della *patralóia*. Giunti a un decisivo punto di svolta, a guidare d'ora innanzi la loro condotta sarà dunque l'«invincibile» *anánke*.

Il *dráma*[90] descritto da Platone raggiunge qui il suo vero punto di catastrofe. Gli «ingredienti» classici della tragedia, quali saranno sintetizzati qualche decennio più tardi nella *Poetica* di Aristotele, appaiono già nitidamente riconoscibili.[91] Tutta la prima parte del dialogo ha fittamente «intrecciato», al modo della *désis*, i *prágmata* che hanno condotto alle soglie della *metabolé*. Proprio quando sembrava profilarsi uno «scioglimento»

[88] Ad esempio in Tucidide, per indicare il rovesciamento di valori e di consuetudini indotto dallo stato di guerra: «In tempo di pace e nella prosperità le città e gli individui hanno sentimenti migliori, perché non *incorrono in costrizioni* [*anánkas píptein*] *che avvengono contro la libera volontà*» (Tucidide, *Le storie*, III, 82, 2; corsivo mio; si cita dall'edizione a cura di G. Donini, Torino 1982).

[89] «Gli Ateniesi infatti ... erano severi nell'*imporre costrizioni* [*proságontes tas anánkas*] a gente che non era abituata né aveva voglia di sopportare fatiche» (*ibid.*, I, 99, 1; corsivo mio). Cfr. anche Erodoto, *Le storie*, I, 116.

[90] *Ti drán?* La stessa domanda, formulata nello stesso modo, che ritroviamo alla base di molti componimenti tragici del v secolo, è all'esordio di questo snodo fondamentale del *Sofista* («Che cosa dobbiamo fare a proposito del sofista?»: 241 b, 5). Ma è importante sottolineare – a conferma del significato «tecnico» con cui Platone si serve di questo verbo – che nello stesso contesto ritroviamo dopo poco un'espressione pressoché identica: «Dobbiamo dunque avere il coraggio di attaccare il discorso del padre, ovvero di abbandonare tutto, se la viltà ci impedisce di agire in questo modo [*ei toúto tis éirghei dran óknos*]» (*ibid.*, 242 a, 1-3).

[91] Per un approfondimento ulteriore di questo passaggio, cfr. Curi, *Introduzione* cit., e id., *Conoscenza e dolore* cit.

(*lýsis*) lieto del nodo, proprio quando i due protagonisti della vicenda ritenevano di aver portato a termine l'impresa, dichiarando l'avvenuta «cattura» della «preda» – proprio in questo momento si profila una transizione di segno opposto, capace di segnalare la prevalenza di una *týche* avversa. Ciò a cui stiamo per assistere non è già, come pure era sembrato di poter intuire, un passaggio dalla «infelicità» (*dystychía*) alla «felicità» (*eutychía*), ma un movimento in direzione contraria, che sembra condannare i due *páides* all'esito fra tutti più luttuoso: l'irrimediabile perdita del *lógos*. Vittime della loro stessa giovanile irruenza, essi si sono imprudentemente addentrati in un sentiero che si rivela ora senza sbocchi: *a-poría*. Per uscirne, per «difendersi», essi non hanno ora altra alternativa. *Anánke* li costringe a sferrare l'attacco contro il discorso paterno.

La risposta all'interrogativo – *Ti drán?* – che aveva aperto questo passaggio *dramma*tico del dialogo, è adeguata, nel suo specifico contenuto, oltre che nel *páthos*, al *télos aporías*, nel quale essi si sono imbattuti. Non vi potrà essere altra via di scampo, che non sia quella di giungere fino alle soglie della *patralóia*. La «figura» che più di ogni altra compendia l'emblematicità del *drán*[92] tragico, e la sua costitutiva e insopprimibile ambivalenza, espressione suprema della *dismisura* e insieme *misura* specifica dell'avvenuta emancipazione, il parricidio appunto – quello stesso parricidio che costituisce l'evento fondamentale dei componimenti drammaturgici che si ispirano alla saga dei Labdacidi, e che svolge un ruolo decisivo nella teogonia arcaica –, compare a suggellare la *metabolé* dei due protagonisti del dialogo.

Edipo non potrà riconquistare il trono, che pure gli apparterrebbe per diritto di discendenza, se non attraverso l'uccisione di Laio. Zeus non potrà succedere a Crono alla sommità dell'Olimpo, se non attraverso l'uccisione del padre. Se non vorranno perdere la possibilità di parlare e di pensare, Teeteto

[92] «Nel *drán*, quella "antica differenza" tra filosofia e poesia ... perde ogni originarietà e allude ad una più radicale In-differenza. Quella differenza *si purifica*; così doveva avvenire per i *technítai-politái* spettatori del *dráma*, che nei suoi *prágmata* riconoscevano il *prágma* a loro tutti comune, e in questa In-differenza si immergevano per purificare i propri *pathémata*» (M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano 1990, p. 417).

e lo Straniero non potranno evitare di sfiorare la *patralóia*. *Lógos* contro *lógos*. Per non essere privati del proprio, essi dovranno *attaccare* quello del padre. Quello stesso gesto che, nella tragedia, *decide* la questione della transizione dinastica, e che nella tradizione mitologica dirime il conflitto sulla sovranità, nel dialogo platonico interviene per risolvere una questione che non è meno *di vita o di morte*.

4. *In guerra*

La prima «mossa» di questo attacco, anzi i primi due passaggi della «strategia» che sarà necessario adottare allo scopo di difendersi, sono indicati immediatamente dopo da Platone. Affermando che il non essere in un certo senso è, e che l'essere in un certo senso non è, il *lógos* del padre dovrà essere sottoposto al supplizio del *básanos*. Su di esso sarà indispensabile scaricare tutta l'energia della *bía*.[93] *Basanízein* e *biázesthai*: la «salvezza» è affidata a un «attacco» che si servirà di queste «armi», senza le quali sarà impossibile uscire dall'*a-poría*. Riconoscendo esplicitamente che la scelta di un simile atteggiamento ha come immediata conseguenza un duro «combattimento a tutto campo» (*diamachetéon*).[94]

«Il suo complice [di Frinico], un Argivo, fu catturato; e, quando *fu torturato* [*basanizómenos*] dai Quattrocento, non fece il nome di nessun mandante».[95] «Alcuni fra i Siracusani temevano che ... se [Nicia] *fosse stato torturato* [*basanizómenos*] per un motivo di questo genere, turbasse il loro successo».[96] Si tratta di «mettere alla prova [*bebasanisménos*] la sua giustizia»,[97] ovvero di «interrogare [*basaníse*] il bovaro»,[98] o ancora di «esigere che costoro vengano ben bene messi alla prova» (*kalós basanízein*).[99]

[93] «È necessario per noi attaccare il discorso del padre Parmenide, e difenderci col *basanízein* e col *biázesthai*, sostenendo che, in un certo senso, il non essere è, e che, in un certo senso, l'essere non è» (Platone, *Il sofista*, 241 d, 5-7).

[94] *Pháinetai to toioúton diamachetéon en tois lógois* (*ibid.*, 241 d, 8).

[95] Tucidide, *Le storie*, VIII, 92, 2.

[96] *Ibid.*, VII, 86, 4.

[97] Platone, *La repubblica*, 361 c, 5-6.

[98] Erodoto, *Le storie*, I, 116, 2; si cita dall'edizione a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Torino 1996, 2 voll.

[99] Platone, *Il simposio*, 184 a, 1.

Sia che il contesto suggerisca di sottolineare la severità dell'esame,[100] ovvero che si insista sul *tormento* che è connesso alla «prova»,[101] non vi è dubbio, in ogni caso, che il verbo impiegato da Platone, per indicare in quale modo dovrà concretamente svilupparsi la strategia volta a uscire dall'*aporía*, segnala la necessità di un approccio tutt'altro che remissivo o «pacifico». Quand'anche si preferisse assumere in senso «debole», puramente metaforico, le espressioni con le quali viene descritto questo fondamentale *turning point*, non si potrà comunque cancellare il carattere intensivamente coattivo dell'atto mediante il quale i due *páides* tentano di sottrarsi al rischio di essere inchiodati dalla contraddizione. La *costrizione* esercitata da *anánke* si trasmette alla condotta che essi dovranno assumere, per non smarrire la possibilità del *lógos*. Per salvarsi, non basta una qualsiasi e indeterminata forma di «esame»; è invece necessario che il «discorso del padre» sia passato al vaglio serrato e inflessibile del *basanízein*, sia dunque «torturato» senza indulgenza e senza il timore di apparire folli.[102]

L'impossibilità di allontanarsi dal significato letterale del termine *basanízein*, estenuandone la valenza coercitiva, è d'altra parte confermata dalla stretta connessione posta da Platone fra questa mossa e quella, del tutto complementare, indicata con l'altro verbo impiegato per specificare le modalità concrete dell'«attacco» al *patrikós lógos*. Non solo esso dovrà essere assoggettato al *tormento* del *básanos*,[103] ma dovrà anche subire la *violenza*, di cui dice l'atto del *biázesthai*.

[100] Come è in Platone, *Gorgia*, 486 a, 3-4.

[101] Come accade soprattutto in alcune fonti neotestamentarie: «Quelli si misero a gridare. "Che c'è tra noi e te, Figlio di Dio? Sei venuto qui per *tormentarci* [*basanísai emás*] prima del tempo?"» (*Mt.* 8, 29); «La barca intanto già distava molti stadi dalla terra e veniva sbattuta dalle onde [*basanizómenon hypó ton kymáton*]» (*ibid.*, 14, 24); «Ti prego dunque, Padre, di mandarlo nella casa di mio padre dove ho cinque fratelli, perché li ammonisca, affinché anch'essi non abbiano a venire in questo luogo di *tormento* [*ton tópon toúton tes basánou*]» (*Lc.* 16, 28; si cita da *La Bibbia concordata*, Milano 1982, 3 voll., e, per il testo greco dei Vangeli, da *Novum Testamentum graece et latine*, a cura di Eb. Nestle, Er. Nestle e K. Aland, London 1963).

[102] «A causa delle cose dette, temo di poter apparire un folle [*manikós*]» (Platone, *Il sofista*, 242 a, 10-11).

[103] Il termine – che è evidentemente alla base del verbo *basanízein* – originariamente sta a indicare la pietra di paragone, vale a dire quella *lapis* che, poiché dotata di particolari proprietà, consente di «saggiare» l'autenticità di un metallo, come può accadere con l'oro. Ma il significato prevalente è quello di ricerca eseguita mediante la tortura, o più semplicemente di supplizio.

Da Omero a Platone, attraverso oratori e poeti attici, Antifonte e Aristofane, Sofocle e Tucidide, per quanto diversi possano essere i contesti in cui appare, e le sfumature di significato ad esso attribuite, *biázesthai* indica in ogni caso un comportamento che include l'uso esplicito della violenza – di quella *vis* che rappresenta l'esatto equivalente latino del greco *bía*. Figlia di Pallas e Stige,[104] nella tradizione mitologica arcaica, ma poi anche nei grandi tragici del v secolo, insieme al fratello Kratos Bia è costantemente rappresentata come compagna inseparabile di Zeus, col quale condivide la casa e il cammino.[105] Quando il Cronide chiama a raccolta gli dei immortali per combattere contro i Titani, Stige è la prima a rispondere all'appello, conducendo con sé i propri figli,[106] affinché diano man forte a Zeus. La vittoria da questi riportata nella Titanomachia procura a Stige il privilegio di essere evocata a solennizzare i giuramenti più impegnativi, e a Kratos (il Potere) e a Bia (la Forza) un posto perenne presso il sommo degli dei:[107] dopo quell'episodio, infatti, gli epiteti principali di Zeus, con i quali egli è sempre menzionato, saranno appunto il Potere e la Forza. Se per possedere l'astuzia (Meti), egli dovrà ingoiarla intera,[108] il potere e la forza gli appartengono *naturalmente*, quale effetto di

[104] Come risulta dalla *Biblioteca* di Apollodoro (I, 2, 5).

[105] «[Stige] generò anche i figli rinomati Kratos e Bia. La loro dimora non è separata da quella di Zeus, non vi è luogo che non sia ad essi comune, non vi è sentiero in cui il dio non proceda in loro compagnia [*oud'hodós hoppe me kéinois theós heghemonéuei*]» (Esiodo, *Teogonia*, 385-87; si cita da Hesiodi *Theogonia. Opera et dies. Scutum*, a cura di F. Solmsen, *Carmina selecta*, a cura di R. Merkelbach e M. L. West, Oxonii 1983).

[106] Oltre a Kratos e Bia, anche Nike e Zelos.

[107] «Allora giunse per prima all'Olimpo l'immortale Stige, con i suoi figli, obbedendo al volere del padre; e Zeus le concesse onore e le donò doni splendidi. Egli infatti volle che ella fosse il grande giuramento degli dei, e che i figli suoi *abitassero nella sua casa tutti i giorni nell'avvenire* [*perissá de dóra édoken*]» (Esiodo, *Teogonia*, 397-99).

[108] «Allora Zeus, re degli dei, condusse come prima sposa Meti, che sa assai più cose degli dei e dei mortali. Ma quando venne il momento che ella stava per dare alla luce Atena dagli occhi splendenti, allora Zeus, traendo in inganno l'animo suo con allettanti parole, la inghiottì nelle sue viscere» (*ibid.*, 886-90). Quasi identica la versione che si ritrova nella *Biblioteca* di Apollodoro: «Zeus si unisce a Meti, che aveva assunto molte forme per non accoppiarsi con lui; quando rimane incinta, si affretta a inghiottirla perché lei andava dicendo che, dopo la figlia che stava per dare alla luce, avrebbe generato un figlio che sarebbe diventato signore del cielo» (I, 3, 20; si cita da Apollodoro, *I miti greci*, a cura di P. Scarpi, Milano 1997).

una offerta spontanea, suggello di un'alleanza destinata a durare per sempre.[109]

Ma il luogo fra tutti più importante, per inquadrare adeguatamente il significato di quella *bía* che gli interlocutori del dialogo platonico ritengono necessario ritorcere contro il padre Parmenide, è costituito dall'esordio di un capolavoro assoluto della cultura occidentale, opera di un autore più volte citato, direttamente o implicitamente, dallo stesso Platone. Le caratteristiche principali dello scenario col quale si apre il *Prometeo incatenato* sono la solitudine e la desolazione: una landa deserta ai confini estremi del mondo conosciuto, del tutto priva di uomini, un'epoca remota e indeterminata, ai primordi del tempo.[110] Sulle rocce di profondi dirupi, saldamente incatenato con catene infrangibili (*adamantínon desmón*), sta colui che si è reso colpevole di aver disubbidito ai comandamenti di Zeus, per troppo amore nei confronti dei mortali. Intorno a Prometeo, reo del furto sacrilego del fuoco, «luce di tutte le arti» (*pantéchnou sélas*), si aggirano tre personaggi.

Al primo di essi, Efesto, è affidato il compito di eseguire gli ordini del padre, immobilizzando il Titano ribelle con ceppi indistruttibili. Il secondo, Kratos, dovrà assicurarsi che la condanna emessa sia eseguita e che il lavoro sia fatto a regola d'arte. Davvero anomala, tale da costituire un caso rarissimo, se non unico, nella tradizione drammaturgica, la presenza del terzo personaggio sulla scena. Indicato fra le *dramatis personae*,[111] e nominato anche da Efesto nelle prime battute del dramma,[112] il terzo personaggio è dunque certamente presente sulla scena – una scena «ai confini del mondo», lontana nello spazio e remota nel tempo – e tuttavia non pronuncia una sola parola. È Bia, la *muta* violenza. Inviata da Zeus con l'inseparabile Kratos

[109] «Invincibile nella forza, ch'egli possiede nella duplice specie della *bía* e del *krátos* – il suo scettro e il suo fulmine – e sulla quale si fonda il suo dominio, [Zeus] è esposto alle insidie dell'intelligenza e cade facilmente vittima delle seduzioni e degli inganni» (C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, n. ed. con una *Prefazione* di R. Bodei, Venezia 1993, p. 61).

[110] «Siamo giunti agli estremi confini della terra, nella contrada scitica, deserto senza uomini [*ábroton eis eremían*]» (Eschilo, *Prometeo incatenato*, 1-2).

[111] In greco: *ta tou dramátou prósopa*.

[112] «Kratos e Bia, per voi due l'incarico di Zeus è compiuto e niente più vi trattiene» (Eschilo, *Prometeo incatenato*, 12-13).

a eseguire la punizione decretata dal re degli dei, ella assicura con la sua sola presenza l'inviolabilità degli editti divini. Mentre il Potere, per poter partecipare all'esecuzione della volontà divina, dovrà *esprimersi*; mentre Kratos, per poter essere annoverato fra le *dramatis personae*, deve prendere la parola, Bia può assistere in silenzio, e tuttavia giocare il suo ruolo, interpretare la sua parte. Che è, appunto, quello di una violenza che resta muta, proprio perché non ha bisogno di parole per potersi affermare, perché la sua sola presenza è manifestazione del volere di Zeus. Violenza muta e che ammutolisce – Bia mancante di ogni *lógos*.

Anch'essi privati del *lógos* dall'inesorabilità del divieto parmenideo, Teeteto e lo Straniero sono indotti da *anánke* a usare l'unico mezzo rimasto loro per poter uscire dall'*aporía*: *attaccare* il padre, sottoporlo al *supplizio*, esercitare su di lui *violenza*. Non c'è alternativa: o «farsi ridere dietro», perché «costretti a dire una cosa e il suo contrario»,[113] oppure non abbandonare il campo per mancanza di coraggio, e non temere di passare per *manikói*, rivolgendo la violenza anche nei confronti del proprio padre. L'opzione *bellica* appare, a questo punto, inevitabile. È indispensabile affrontare un «discorso temerario» (*parakindyneutikós lógos*), ribadendo che «a noi spetta di intraprendere una strada obbligata» (*ten odón anankaiótaten*).[114]

Per inoltrarsi lungo il cammino indicato, occorre prendere le mosse da un chiarimento preliminare, riguardante il modo col quale è stata fino a ora accolta la posizione di Parmenide e di quanti, come lui, si sono pronunciati intorno all'essere, alla sua «quantità» e alla sua «qualità». Con un'avvertenza fondamentale. Il discorso che Platone sta ora per cominciare, relativo all'atteggiamento assunto dal padre «venerando» e «terribile» verso i suoi interlocutori, va inteso in tutta la sua intrinseca *serietà*, e compreso anzitutto nella *letteralità* delle espressioni adoperate, pena l'impossibilità di cogliere alcune fondamentali simmetrie, sulle quali è costruito il ragionamento nel suo complesso. In altre parole, il fatto che il filosofo riproponga costante-

[113] *Kataghélastos éinai ta enantía anankazómenos autó léghein* (Platone, *Il sofista*, 241 e, 4-5).

[114] *Ibid.*, 242 b, 6-8.

mente, quale asse delle sue argomentazioni, la relazione padre/figli, improntando a tale relazione anche il linguaggio impiegato, non può essere considerata né una scelta puramente accidentale, né tanto meno un modo «metaforico» per trattare il problema.

Così come le difficoltà che erano emerse, conducendo il dialogo nelle secche di un'*impasse* apparentemente insuperabile, risultavano dall'impossibilità di trasgredire il divieto *paterno*, allo stesso modo – e corrispondentemente – l'uscita dalla situazione *afasica* che era venuta a crearsi è possibile solo a condizione di un esplicito *attacco al padre*, realizzato inoltre con le armi della violenza e del supplizio. Insomma, i due *páides* resteranno tali, e quindi dovranno subire fino in fondo l'autorità paterna, fino al punto da essere privati della possibilità di parlare, a meno che non riconquistino il diritto al *lógos*, *emancipandosi* dalla tutela paterna. Ciò significa che, nel conflitto «di vita o di morte» per disporre del *lógos*, si affronteranno e confliggeranno non soltanto due soggetti distinti (i «giovani» *versus* il «padre»), ma anche *due approcci diversi*, due differenti modalità di impostare il rapporto genitore/figli.

L'una sarà quella di chi, essendo investito dell'autorità di padre «venerando» e «terribile», tenderà a trattare con sufficienza i suoi figli, imponendo loro dei divieti e raccontando loro delle favole. L'altra, per molti aspetti opposta alla prima, sarà quella di coloro che, volendo uscire di *minorità*, anche a costo di uccidere il padre, non si accontenteranno delle frottole, né accetteranno di farsi tappare la bocca, ma avranno il coraggio di attaccare il suo discorso, assoggettandolo al vaglio serrato del *basanízein* e del *biázesthai*. Non si tratta di aspetti di dettaglio, né semplicemente di un espediente letterario che possa essere valutato riduttivamente sotto il profilo della «qualità» artistica. Qui Platone sta prospettando in maniera analitica, e senza omettere alcun passaggio logico rilevante, l'itinerario che è necessario percorrere per *non farsi trattare da bambini*, e quindi per appropriarsi del diritto di parola. L'attacco al padre è il transito obbligato per *diventare adulti*. Chi non abbia il coraggio di realizzare questo *necessario* parricidio, dovrà rassegnarsi a subire l'inflessibilità dei decreti paterni, e nell'ipotesi migliore dovrà accontentarsi di sentirsi raccontare delle favole. L'impiego del-

la violenza, fino all'estremo limite della *patralóia*, la guerra insomma, è inevitabile, se si desidera «non farsi ridere dietro».

Si profila qui una contrapposizione di rilevanza davvero strategica, non solo per quanto riguarda l'esito della discussione condotta nel *Sofista*, ma più in generale per il chiarimento del problema che è alla base della possibilità di una storia della filosofia in grado di affrancarsi dalla riproposizione della mera filastrocca di opinioni. Al vaglio serrato della discussione inscenata nel *Sofista* si presentano due modalità distinte, e nettamente caratterizzate, di intendere e di praticare il rapporto col pensiero altrui, con i giudizi formulati da altri, relativamente al *póson* e al *póion* dell'essere.

La prima è quella che ha condotto al punto a cui si è ora pervenuti, a quel *télos aporías*, nel quale si dissolve la possibilità stessa di pensare e di parlare. Questa impostazione è descritta da Platone attraverso un'immagine perfettamente coerente, e linguisticamente omogenea, rispetto alla rappresentazione delineata in precedenza, mediante la quale si preannunciava un «discorso temerario». «A me pare», esordisce lo Straniero in questa svolta del dialogo, «che Parmenide discuta con noi *bonariamente* [*eukólos ... dieiléchthai*], e che lo stesso atteggiamento abbiano coloro che si sono *lanciati all'attacco* [*epí krísin hórmese*], definendo l'essere secondo la quantità [*pósa*] e la qualità [*póia*]».[115]

A parte l'ennesima ripresa della terminologia bellica, ciò che maggiormente preme sottolineare nel brano appena citato è la descrizione del modo col quale Parmenide si rivolge a coloro che lo interpellano intorno all'essere. La definizione del suo *dialéghein* come *bonario* («ben inclinato», come suonerebbe alla lettera *eu-kólos*) resterebbe incomprensibile, se non fosse riferita al contesto complessivo del ragionamento, e alle immagini in esso incluse. In quanto sia considerato come un «padre» – come tale, degno di venerazione (*aidóios*) e fonte di timore (*deinós*) – Parmenide non può che rispondere *con bonomia*, ma si potrebbe dire più appropriatamente con sufficienza, alle domande che gli vengono rivolte da due *páides*, ignari o immemori dei comandamenti paterni. Egli è *ben disposto* verso i suoi inter-

[115] Platone, *Il sofista*, 242 c, 4-6.

locutori, proprio come chi ritenga di dover trattare con condiscendenza – senza *prendere sul serio* – l'espressione di intemperanze giovanili.

Di qui, allora, in maniera del tutto consequenziale, il passo immediatamente successivo, mediante il quale si completa lo schema di ragionamento relativo a questa prima modalità di approccio al pensiero altrui. Ove ci si riferisca a lui considerandolo alla stregua di un padre, sarà inevitabile che Parmenide, e con lui quanti hanno formulato giudizi intorno all'essere, si presentino nelle vesti di chi *racconta favole ai bambini*. Comincia a delinearsi, sia pure ancora in termini negativi, una possibile svolta nel *dráma* platonico, attraverso la consapevolezza della condizione di minorità nella quale i due interlocutori riconoscono di trovarsi.

Ammettendo esplicitamente di aver peccato di superficialità, col ritenere di aver raggiunto un accordo come se tutto fosse stato chiarito,[116] lo Straniero dimostra di aver se non altro intuito quale sia l'origine dell'aporia nella quale si sono cacciati. «Sembra che ciascuno ci racconti una favola [*mýthon ... dieghéisthai*], come se fossimo bambini [*paisín hos oúsin hémin*]».[117] A partire da questa «scoperta», presentata come una illuminazione improvvisa, si modifica l'andamento complessivo della discussione. Rendendosi conto di essersi fin qui comportati davvero da bambini, e quindi di essere conseguentemente trattati come tali da colui che essi hanno assunto come figura paterna, Teeteto e l'Eleate pongono le premesse della loro emancipazione.

Con l'entusiasmo e l'incoscienza che è propria dei «giovani», essi erano partiti alla caccia del sofista, convinti di poterlo facilmente catturare, servendosi di un'arma apparentemente infallibile, quale era la *diáiresis*. Ma proprio quando la preda era sembrata ormai in loro balia, essi si erano trovati inchiodati dal divieto posto dal padre «venerando» e «terribile», i cui comandamenti si erano illusi di poter eludere. Raggiunto così il culmine delle difficoltà, il sopravvento dell'autorità paterna li aveva

[116] *Rhadíos d'allélois homologómen os eukrinós échontes* (Platone, *Il sofista*, 242 c, 1-2).

[117] *Ibid.*, 242 c, 8-9.

posti di fronte a una *drammatica* alternativa. O subire il peso di quei comandamenti e di quella autorità, ma con ciò stesso rinunciare alla possibilità di disporre del *lógos*, rassegnandosi alla perdita della facoltà di pensare e di parlare. Ovvero puntare a riguadagnare un'autonoma capacità di «parola», affrontando inevitabilmente lo scontro col padre, fino al limite estremo della *patralóia*.

Se si accetta di restare subalterni, se la paura del conflitto o il timore di apparire *manikói* inducono a evitare l'*attacco*, si potrà certamente contare sulla *buona inclinazione* di Parmenide, ma ci si dovrà nel contempo rassegnare a sentirsi raccontare delle favole, proprio come accade quando i bambini intendono discutere con gli adulti. Di questi *mýthoi* – che «traducono» appunto in un linguaggio *peda-gogicamente* appropriato un argomento altrimenti inaccessibile ai giovani, quale è la ricerca sull'essere e le sue determinazioni quantitative e qualitative – Platone offre una esemplificazione concisa, ma estremamente istruttiva, nel passaggio immediatamente successivo:

> Uno di essi narra che gli enti sono tre, che talora combattono gli uni con gli altri, altre volte, presi dall'amore, si coniugano, generano prole e la nutrono e la fanno crescere. Un altro sostiene che gli enti sono due, l'umido e il secco, oppure il caldo e il freddo, e li fa abitare insieme e unirsi in matrimonio. Da noi invece la stirpe degli Eleati, che proviene da Senofane e anche da più lontano, racconta la favola sostenendo che ciò che viene chiamato il tutto è in realtà una cosa soltanto. Le Muse della Ionia e della Sicilia per mettersi al sicuro pensarono di fondere entrambe le concezioni, affermando che ciò che è è uno e molti al tempo stesso, e che sta insieme per effetto dell'odio e dell'amore. Le più acute fra le Muse dicono che [ciò che è] sempre si accorda discordando, mentre le più molli attenuano la rigidità di questo sempre, dicendo che a volte il tutto è uno e in amore a opera di Afrodite, a volte è molti e in guerra a causa della contesa.[118]

Il linguaggio, le immagini, l'elementarità degli argomenti, perfino la semplicità della forma sintattica – tutto appartiene con evidenza al mondo dei *mýthoi*, di quelle favole con le quali si intrattengono i bambini. Interrogato intorno all'essere, con l'atteggiamento riverente che due giovani hanno verso chi sia considerato un padre, Parmenide ha *bonariamente* risposto *rac-*

[118] Platone, *Il sofista*, 242 c, 10-243 a, 2.

contando frottole. L'esito di questo confronto era scontato. Tutto era già virtualmente scritto, nel momento stesso in cui si decideva di assumere un atteggiamento anziché un altro. Data la stretta corrispondenza fra le due «parti», se una di esse attribuisce pregiudizialmente all'altra un ruolo *paterno*, è inevitabile che essa stessa si collochi in una posizione di *minorità*, accettando dunque di istituire quel tipo peculiare di dialogo che può avvenire fra i «grandi» e i «bambini». Di conseguenza, è inevitabile che colui al quale si riconosce l'*auctoritas* di un padre, una volta che sia interpellato, e per giunta su questioni importanti e complesse quali quelle riguardanti «il *póson* e il *póion* dell'essere», risponda con bonomia, senza tuttavia preoccuparsi di usare un *lógos* che tenti di *dire la verità*, preferendo piuttosto la «più piacevole»[119] strada del *mýthos*.

Tutto ciò è apertamente riconosciuto dallo stesso Platone, nel lapidario commento che segue l'*excursus ad usum pueri* appena riportato, là dove si afferma che «sarebbe difficile stabilire se in queste affermazioni si possa ritrovare qualcosa di vero» (*ei men alethós tis e me toúton eíreke*).[120] Lo statuto puramente *mytho*-logico delle posizioni esaminate impedisce, infatti, di pronunciarsi sulla loro verità o falsità, visto che, indipendentemente dai contenuti specifici, esse non appartengono al novero delle proposizioni che «parlano» intorno alla verità – cogliendo ovvero non cogliendo nel segno –, ma piuttosto restano «favole», comunque insignificanti in una prospettiva di indagine intorno all'essere. Se, allo scopo di venir fuori dalle difficoltà, si desidera «saperne di più» intorno all'essere e al non essere, e perciò si interrogano coloro che, in passato, ne hanno fatto argomento di ricerca, non è possibile rivolgersi a loro con la riverenza abitualmente tributata ai padri, perché in questo caso ci si pone nella condizione di non ottenere alcun aiuto nei propri sforzi di superare l'*aporía*, ma semplicemente di essere trattati con sufficienza e di sentirsi raccontare vuote chiacchiere.

Si comprende allora per quali ragioni, progredendo nell'iti-

[119] Come altrove Platone definisce il raccontare un mito (*Protagora*, 320 c, 6-7).
[120] Id., *Il sofista*, 243 a, 2-3.

nerario di presa di coscienza già avviato col preannuncio della *patralóia*, nel passaggio appena successivo lo Straniero possa smascherare il carattere intrinsecamente ingannevole, e perfino ingiurioso – e dunque tutt'altro che «bonario» – di quell'*eukólos dieiléchthai*, col quale Parmenide e gli altri hanno finora risposto alle domande loro rivolte. Non solo. Si comprende soprattutto l'ancor più caustica osservazione, con la quale l'Eleate conclude la ricapitolazione delle opinioni espresse da uomini «così illustri e antichi»: «quando parla ciascuno di costoro tu, Teeteto, capisci, per gli dei, che cosa vogliono dire?»[121]

Ecco, dunque, dove conduce la scelta di «farsi trattare da bambini». Da un lato, nessun aiuto, nessuna risposta minimamente utile, nell'indagine che si sta compiendo, e che si è arenata nel *télos aporías*, potrà venire da una «buona disposizione», che finisce inesorabilmente per tradursi nel raccontare favole. Dall'altro lato, accettando un ruolo puramente subalterno, si finisce addirittura per precludersi la possibilità di capire alcunché di ciò che altri abbiano detto. Alla preesistente perdita di una propria possibilità di usare il *lógos* per pensare e per parlare, si aggiunge ora l'incapacità di cogliere il significato dei *lógoi* pronunciati dagli altri, proprio perché essi sono presentati nella veste di semplici *mýthoi*. Insomma, l'approccio di *pacifica conversazione*, compendiato nell'*eukólos dieiléchthai*, non consente di fare alcun passo avanti nell'indagine intorno alla verità. Al contrario, esso cristallizza una distinzione di ruoli e di condizioni, in forza della quale quanti assumono l'atteggiamento dei *páides* non potranno che subire l'autorità del padre, e le frottole che egli vorrà loro somministrare. La soluzione che già si era intravista – quella di passare risolutamente all'*attacco del discorso paterno* – si conferma a questo punto come l'unica strada percorribile.

Vista la sperimentata impossibilità di procedere altrimenti, ciò che si rende necessario, giunti a questo punto, non è un semplice «aggiustamento», ma un ribaltamento radicale di prospettiva, la risoluta presa di distanza da ogni subordinazione filiale, il commiato dal linguaggio e dalla logica di una «pacifica» di-

[121] Platone, *Il sofista*, 243 b, 6-7.

scussione. Come già si era intuito, occorrerà invece disporsi a un *combattimento senza quartiere*, nel quale nessuno – neppure chi era stato considerato padre «venerando» e «terribile» – può sottrarsi alla verifica serrata e violenta del *basanízein* e del *biázesthai*. Davvero temerario (*parakindyneutikós*) si rivela il discorso che si tratterà ora di intraprendere, dal momento che esso scaturisce dall'abbandono di ogni «buona disposizione», e dall'assunzione di un'opzione bellica. Più ancora che un generico «pericolo», ciò che ci attende è infatti la «battaglia».[122]

Il punto di catastrofe, nella costruzione del *dráma* platonico, può dirsi ora finalmente superato. Lo sviluppo degli avvenimenti, una volta che si sia verificata la necessaria *metabolé*, procede ora speditamente – una sorta di *anábasis*, dopo che la *katábasis* aveva fatto sprofondare i giovani impegnati nella definizione del sofista fin negli abissi di una strada senza uscita. Per quanto lungo e impervio, si riesce a intravedere un cammino capace di ricondurci alla luce, dopo l'annichilimento della perdita del *lógos*. Non accadrà più che ci faremo «ridere dietro». Non lasceremo che ancora ci si tratti da bambini, e che qualcuno si senta autorizzato a rivolgersi a noi paternalisticamente e con sufficienza, raccontandoci favole. Non ci faremo sorprendere a dire una cosa e insieme il suo contrario, restando alla fine letteralmente *senza parole*. Né tollereremo ulteriormente di ascoltare discorsi dei quali non si riesce a capire nulla, e ancor meno a stabilire se essi contengano o meno qualcosa di vero. È giunto il momento di voltare pagina.

Quanto poco vagamente metaforico, e quanto invece strettamente corrispondente perfino alla lettera dei termini impiegati da Platone sia questo vero e proprio *nuovo inizio*, si può constatarlo dall'esordio della parte del dialogo che segue il *turning point*, sul quale ci siamo fin qui soffermati. «Ora dobbiamo indagare la cosa fra tutte più importante [*meghístou*], quella che costituisce il principio di tutto e da cui tutto deriva [*archegoú prótou*]».[123] La discontinuità non potrebbe essere più netta-

[122] Come si può senza forzatura tradurre quel *kíndynos*, che risuona nella definizione platonica del discorso appena iniziato come *lógos parakindyneutikós* (Platone, *Il sofista*, 242 b, 6-7).

[123] *Ibid.*, 243 d, 1-2.

mente affermata: tutto ciò che si dirà d'ora innanzi scaturirà da questo nuovo *principio*, da una *arché* del tutto diversa, rispetto al discorso che si era svolto in precedenza. E questo *archegós*, posto all'origine e a fondamento del discorso, non ha più nulla a che spartire con la reverenza filiale nei confronti dei padri, non intende subire alcuna *auctoritas*, ed è invece tale da poter condurre – se *anánke* lo impone – fino al limite del parricidio. L'esercitazione «sportiva» della caccia al sofista si è ormai definitivamente conclusa, non con la cattura della preda, ma con lo scacco dei cacciatori. Non è più tempo di indugiare in una sterile attività *mimetica*, di pura ritualizzazione della guerra, quale è la caccia. Ora si tratta di fare sul serio.

Cominciando, appunto, dal *principio*. Vale a dire «esplorando ciò che è, cercando di capire che cosa intendono con l'espressione "ciò che è" tutti coloro che ne fanno uso parlando [*délon oti to on phés próton déin diereunésasthai ti poth' oi légontes autó deloún hegoúntai*]».[124] Il «metodo»[125] al quale ci si atterrà in questa nuova impostazione del ragionamento non sarà più il *trópos tes diairéseos*, adatto, forse, per quella pura esercitazione che è la caccia, ma del tutto inadeguato ove si tratti di affrontare un combattimento senza quartiere per assicurarsi la possibilità del *lógos*. D'ora innanzi si dovrà procedere non lasciando che siano gli altri a *raccontare*, ma invece essendo noi a interrogare per *venire a sapere*.

5. *L'immane combattimento della filosofia*

Comincia a prendere forma, a questo punto, un altro modo per condurre l'indagine, diverso e per molti aspetti opposto, rispetto a quello in precedenza collaudato, che presupponeva una cristallizzazione di ruoli, nella distinzione fra «padri» e «figli». Superata ogni filiale reverenza, all'approccio basato sull'*eukólos dieiléchthai*, il cui esito non poteva essere altro che il *mýthon diegheísthai*, si sostituisce un atteggiamento basato sul rovescia-

[124] Platone, *Il sofista*, 243 d, 3-5.

[125] A differenza di quanto si è osservato in precedenza a proposito della *diáiresis*, qui Platone adopera proprio il termine *méthodos*.

mento delle posizioni di partenza, e sulla fuoriuscita da ogni subalternità precostituita. Non solo non si consentirà a chicchessia – neppure a nostro padre – di trattarci con sufficienza, raccontando favole di cui non si riesce alla fine a capire nulla. Ma saremo noi stessi a porre le questioni, assoggettando i nostri interlocutori al vaglio serrato del *basanízein* e del *biázesthai*. «È ora necessario che ci atteniamo a questo metodo: sottoporli alle nostre domande [*anapynthanoménous*] come se essi fossero qui presenti».[126] Nessuno potrà più arrogarsi il diritto di imporci divieti, in nome di un'autorità che non possa essere messa in discussione, rendendo alla fine impossibile ogni *lógos* e ogni ricerca della verità. Il confronto sarà nel campo aperto di un modo di interrogare – l'*anapynthánomai*, appunto – che non è fine a se stesso, ma è piuttosto finalizzato a *venire a sapere* quale possa essere la verità. Una *veri inquisitio atque investigatio*,[127] alla quale nessuno potrà sottrarsi, neppure accampando una *paterna* superiorità.

Perfino sotto il profilo stilistico e strutturale ci si avvede subito che, con questa mossa all'apparenza semplice, ma in realtà densa di implicazioni importanti, il dialogo ha radicalmente mutato orientamento, assumendo un andamento molto differente da quello che aveva caratterizzato il percorso culminato col *télos aporías*.[128] Di qui in avanti, il «gioco» è nelle mani dello Straniero e di Teeteto, i quali conducono l'interrogazione di quegli uomini «illustri e antichi» senza alcun *timore reverenziale* (senza considerare cioè nessuno di loro *aidóios* e *deinós*), ma piuttosto spingendo l'indagine oltre ogni confine predeterminato.

Il confronto con le *favole* narrate in precedenza non potrebbe essere più illuminante. Quelle stesse affermazioni – la definizione dell'essere come caldo e freddo, ovvero la tesi dell'unità o della pluralità dell'essere – passate al vaglio del nuovo approccio, esaminate in base a quell'autentica *veri inquisitio* che è l'*anapynthánomai*, acquisiscono un carattere irriducibile a enunciazioni meramente *mito*-logiche. La riprova più significativa

[126] Platone, *Il sofista*, 243 d, 8-9.

[127] Così è definita la filosofia da Cicerone nel *De officiis*, I, 4, 13; si cita da M. Tulli Ciceronis *Scripta quae manserunt omnia*: *De officiis* e *De virtutibus*, a cura di K. Atzert, Leipzig 1971.

[128] Com'è confermato da una forma dialogica più secca e incalzante, rispetto al precedente andamento discorsivo.

della radicale innovazione introdotta dall'adozione del nuovo *méthodos*, è costituita dai risultati resi da esso possibili, già a metà della ricognizione intrapresa. Non soltanto i due protagonisti del dialogo non si ritrovano affatto impigliati nelle difficoltà nelle quali erano stati precedentemente inchiodati, né tanto meno corrono alcun rischio di essere privati della possibilità di pensare e di parlare, vista anzi l'accelerazione del ritmo discorsivo a cui qui si assiste. Ma nelle *aporie* – anzi, in «*mille difficoltà senza uscita*» –[129] si imbatteranno proprio coloro che affermano che l'essere si riduce a una cosa sola, ovvero che coincide con due elementi.

Il rovesciamento della situazione, conseguenza della *katastrophé* indotta dall'abbandono dell'*eukólos dieiléchthai* e dalla connessa assunzione di un approccio *polemico*, non potrebbe essere più netto, né più nitidamente divergenti potrebbero essere le conclusioni accessibili con l'uno o l'altro *méthodos*. Ammutoliti, privati del *lógos*, non restano ora lo Straniero e Teeteto, bensì coloro che si sono pronunciati in modi diversi intorno all'essere e al non essere, sospinti letteralmente in una strada senza uscita dall'incalzante *inquisitio* condotta dai due giovani, ormai emancipati da ogni ossequio all'autorità altrui. Anche in questo caso, come già si è indicato a proposito del *Fedro*, la successione di due «discorsi» intorno al medesimo argomento, con esiti radicalmente differenti, non rappresenta affatto un'inspiegabile e pleonastica duplicazione dello stesso percorso, ma intende segnalare, esattamente al contrario, una polarità antitetica di impostazioni e di risultati.

Da un lato, in tutta la prima parte del dialogo possiamo vedere in azione un modo di intendere e di praticare il rapporto col pensiero altrui sostanzialmente improntato al «modello» del «discorrere alla buona», del piegarsi di fronte all'autorità dei padri, accettando di essere trattati da bambini. Ciò che da esso scaturisce è un fallimento complessivo, culminante nel *compimento di ogni difficoltà*: la perdita della parola.

Opposta la seconda strada. Essa prende le mosse da una presa di coscienza, dalla scoperta di aver supinamente subito una

[129] *Kai toínyn álla myría aperántous aporías hékaston eilephós phanéitai* (Platone, *Il sofista*, 245 d, 12-e, 1).

condizione di minorità, accreditando uomini «illustri e antichi» di un ruolo paterno, e dunque rivolgendosi ad essi con timore reverenziale. Posti di fronte al pericolo – un *kíndynos* davvero estremo – di essere spogliati del *lógos*, ci si è sentiti *costretti* a un gesto inevitabile, quello di portare l'attacco al discorso del padre, affrontando un combattimento senza quartiere, ribaltando le parti, e assoggettando a una serrata *inquisitio*, fondata sul *basanízein* e sul *biázesthai*, le affermazioni intorno all'essere e al non essere. Già a metà di questo percorso innovativo, i risultati stanno a dimostrare il successo dell'impresa. *Myría aperántous aporías*, «mille difficoltà senza uscita», attendono non più noi, ma coloro che hanno espresso la loro concezione dell'essere, dichiarando che esso è uno ovvero sostenendo che esso è molti. Quando la battaglia sembrava ormai irreparabilmente perduta, un mutamento di strategia ha ribaltato le sorti dello scontro, rendendo ora plausibile una vittoria conclusiva.

Tutto ciò è ancora più chiaramente confermato dallo sviluppo ulteriore della ricognizione avviata da Platone, dopo la svolta strategica avviata con la *patralóia*. Da esso risulta, infatti, che si illudevano quanti pensavano più agevole dire che cos'è l'essere, rispetto al non essere. A riprova della molteplicità di *a-poríai* nelle quali sono precipitati coloro che stiamo interrogando, emerge con chiarezza che questa seconda strada non è affatto *più facilmente percorribile* (*eu-poróteron*) in confronto a quell'altra.[130] Quasi a conferire plastica evidenza alla simmetria strutturale e linguistico-concettuale fra le due parti del dialogo, mostrando il soccombere degli uomini illustri e antichi sotto le stesse difficoltà nelle quali si erano in precedenza imbattuti i due *páides*, Platone qui sottolinea che cercare di dire che cosa sia l'essere non è per nulla più facile di dire che cos'è il non essere. Se i «cacciatori del sofista» si erano dovuti arrendere di fronte a quest'ultimo ostacolo, costretti a dire «una cosa e insieme il suo contrario», e quindi infine a tacere, non è migliore la condizione degli assertori della realtà dell'essere. Al contra-

[130] «È ora necessario che esaminiamo coloro che affermano cose diverse, in modo da poter constatare da tutti costoro che la strada di dire che cosa è l'essere non è per nulla più facilmente percorribile di quella di dire che cosa è il non essere» (Platone, *Il sofista*, 245 2, 6-246 a, 1-2).

rio, proprio su questo terreno, proprio fra coloro che, in modi diversi, si sforzano di definire la realtà dell'essere, è in atto una battaglia talmente dura, da potere essere paragonata a quella che, secondo la tradizione, avrebbe avuto come protagonisti i Giganti.[131]

Il riferimento a questo episodio mitologico, perlopiù interpretato come generica allusione a un conflitto di grandi proporzioni, esige invece di essere più attentamente valutato, soprattutto in rapporto al contesto complessivo del ragionamento platonico. Anzitutto, il richiamo alla *ghigantomachía*, nel momento in cui l'*inquisitio* di coloro che si sono pronunciati intorno all'essere entra più direttamente nel vivo, conferma il carattere intensivamente *polemico* della ricognizione in atto, dopo la svolta *strategica* avviata col preannuncio dell'attacco al discorso paterno. Ma la scelta di istituire un confronto non con altre «battaglie» non meno paradigmatiche, ma specificamente con quella che appartiene alla tradizione teogonica,[132] fornisce implicitamente un'indicazione di grande importanza per la comprensione di questo passaggio del dialogo.

Difatti, secondo quanto è concordemente attestato da fonti diverse, l'asprezza inusitata della battaglia, il suo carattere cruento, la spietatezza degli attori, e quindi la mancanza di superstiti nelle file di coloro che risultano sconfitti,[133] fanno della

[131] La più antica descrizione della nascita dei Giganti si ritrova in Esiodo, nell'episodio dell'evirazione di Urano da parte di Crono: «Essi caddero dalla sua [di Crono] mano non inutilmente, dal momento che Gea raccolse tutti gli schizzi di sangue che si erano sparsi intorno, e col passare degli anni generò le potenti Erinni e i grandi Giganti [*megálous te Ghígantas*], provvisti di armi che emettevano lampi e di lunghe lance» (Esiodo, *Teogonia*, 183-85).

[132] Ripresa nella fonte più copiosa disponibile a proposito di questa vicenda: «Adirata per la sorte subita dai Titani, Gea partorisce a Urano i Giganti; insuperabili per statura, invincibili per la forza, erano, a vedersi, spaventosi, coperti di un fitto pelame che scendeva dalla testa e dalle guance, con gli arti inferiori rivestiti da squame di serpenti ... Lanciavano contro il cielo dei massi e delle querce in fiamme» (Apollodoro, *I miti greci* cit., I, 6, 34, 1-7).

[133] «Apollo colpì con una freccia Efialte all'occhio sinistro, Eracle a quello destro; Dioniso uccise Eurito col suo tirso, Ecate Clizio con le sue torce, o piuttosto fu Efesto a ucciderlo colpendolo con pezzi di metallo rovente. Contro Encelado che fuggiva Atena scagliò tutta l'isola di Sicilia; a Pallante tolse la pelle e con questa ricopriva il proprio corpo durante la battaglia. Polibote, inseguito sul mare da Poseidone, giunse a Cos. Poseidone divelse un pezzo dell'isola – la parte chiamata Nisiro – e la scagliò contro di lui. Calzando l'elmo di Ade, Ermes uccise nella mischia

ghigantomachía il «modello» di uno scontro «all'ultimo sangue», di una guerra in cui a chi soccomba non è riservata alcuna indulgenza. L'analitica enumerazione delle vittime, e delle circostanze specifiche in cui ciascuna di esse trova la morte, indica una modalità di combattimento senza esclusione di colpi, finalizzato all'eliminazione violenta dell'avversario, piuttosto che a dirimere una controversia, limitandosi a stabilire la superiorità di uno dei contendenti.[134] In altre parole, il richiamo alla guerra fra gli dei e i Giganti serve a indicare che il conflitto intorno all'essere, al *póson* e al *póion* dell'essere, non è affatto un'esercitazione accademica, ma qualcosa in cui l'importanza della posta in palio – questione *di vita o di morte* – induce a ingaggiare una sanguinosa battaglia senza quartiere.[135] L'esatto opposto, dunque, di quel «discorrere alla buona» che aveva condotto i giovani a dover subire l'imposizione del divieto paterno.

Ma vi è almeno un altro e decisivo aspetto, che rende particolarmente pregnante l'evocazione della guerra di annienta-

Ippolito, Artemide a sua volta uccise Grazione, le Moire Agrio e Toone che combattevano con delle mazze di bronzo. Gli altri, Zeus li annientò coi suoi fulmini e mentre stavano morendo Eracle li finì tutti a colpi di freccia» (Apollodoro, *I miti greci* cit., I, 6, 37-38, 23-35). Sia pure *en passant*, è opportuno sottolineare che, proprio in questo stesso brano della *Biblioteca* dedicato alla *ghigantomachía*, ritroviamo lo stesso verbo impiegato da Platone per indicare quale atteggiamento occorra assumere nei confronti del «discorso del padre» – vale a dire *biázesthai* –, usato da Apollodoro per descrivere le modalità della morte di uno dei due giganti più forti e invincibili: «Porfirione durante la mischia si lanciò contro Eracle ed Era. Ma Zeus suscitò in lui il desiderio di Era; il gigante le strappava le vesti cercando di violentarla [*biázesthai thélontos*] e la dea chiamava aiuto; allora Zeus scagliò un fulmine ed Eracle lo colpì con una freccia e lo uccise» (*ibid.*, I, 6, 36, 20-23).

[134] Come studi autorevoli hanno dimostrato con abbondanza di riferimenti a casi storici concreti, oltre che a testi di carattere teorico, il verificarsi di guerre «rituali», o comunque affidate a regole preventivamente e concordemente definite fra le parti, proprio allo scopo di decidere la questione della supremazia, senza ricorrere a eccidi di massa, era una circostanza abbastanza comune in Grecia: cfr. J.-P. Vernant (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1962.

[135] Con queste caratteristiche particolarmente cruente, la *ghigantomachía* è raffigurata anche nella cultura latina: «E perché l'eccelso etere non fosse più sereno della nostra Terra, i Giganti, come si narra, agognarono il possesso del reame celeste, posero l'una sopra l'altra e innalzarono montagne sino alle stelle superne. Allora l'onnipotente padre squarciò colpendo col fulmine l'Olimpo e sull'Ossa sottoposto fece inabissare il Pelio. E poiché i mostruosi corpi giacquero sepolti dalla loro gigantesca costruzione, narrano che tutta la Terra grondò del molto sangue dei suoi figli, ne fu imbevuta, rese vitale il tiepido umore sanguigno e lo trasformò in umano aspetto» (Ovidio, *Le Metamorfosi*, I, 151-59; si cita dall'edizione a cura di E. Oddone, Milano 1988).

mento condotta da Zeus e dagli altri dei nei confronti di coloro che sono «nati dalla terra» (*gheghenéis*),[136] come immagine idonea a rappresentare il dibattito sull'essere sviluppatosi fra gli uomini «antichi e illustri». Contrariamente a quanto generalmente si pensa, il richiamo ai Giganti non interviene affatto esclusivamente nel punto specifico del dialogo nel quale troviamo il termine *ghigantomachía*. A riprova del fatto che questo stesso termine non può essere interpretato alla stregua di una mera concessione alla metafora, isolata dal contesto e di per sé ininfluente nella precisazione del significato complessivo del ragionamento platonico, si può verificare che tutto il lungo brano, nel quale si svolge l'esame di ciò che dicono coloro che affermano la realtà dell'essere,[137] è ricorrente il richiamo alla battaglia fra gli dei e i Giganti. Com'è confermato da almeno due allusioni a questa vicenda mitologica, perlopiù ignorate o fraintese nelle interpretazioni correnti.

La prima riguarda il modo in cui sono descritti coloro che appartengono alla schiera di quanti affermano la realtà dell'essere, quelli che la critica moderna ha definito «materialisti». Usando un'espressione che si riferisce inequivocabilmente al loro aspetto – *deinoús ándras*, «uomini che incutono terrore» –,[138] anziché alle caratteristiche del loro pensiero, Platone intende evidentemente ribadire il parallelo con i Giganti, già nell'*Odissea* rappresentati come *ágria phýla* («tribù selvagge»),[139] ovvero

[136] Con questa espressione i Giganti sono nominati anche in Sofocle, *Le Trachinie*, 158-59 e in Aristofane, *Gli uccelli*, 824. Come ricorda P. Scarpi nel suo bel *Commento* ad Apollodoro, *I miti greci* cit., pp. 446 sgg., il legame dei Giganti con la terra è confermato dalla circostanza che – secondo fonti diverse – essi erano immortali, fino a che non fossero stati trascinati lontano dalla terra. Così, nello scolio a Licofrone, 63, si può leggere che essi «erano immortali finché si trovavano nella terra in cui erano nati [*athánatoi ésan, est' an en te ghe, he eghennéthesan*]». Ma quasi identica è l'espressione che troviamo in Apollodoro, in riferimento ad Alcioneo: «era immortale finché combatteva sulla terra dove era nato» (*athánatos en en héper eghennéthe ghe machómenos*) (Apollodoro, *I miti greci* cit., I, 6, 35, 9).

[137] Da 246 a, 1, fino a 248 a, 2. Secondo l'orientamento sciaguratamente prevalente fra gli studiosi, in questa parte del *Sofista* Platone esaminerebbe gli argomenti dei «materialisti». Superfluo sottolineare che di questo termine, o anche di espressioni equivalenti, nel testo non vi è neppure l'ombra, mentre domina il riferimento anche terminologico alla stirpe di coloro che sono *nati dalla terra*, vale a dire appunto i Giganti.

[138] *E deinoús éirekas ándras* (*ibid.*, 246 b, 4).

[139] Omero, *Odissea*, VII, 206.

come «coperti di fitto pelame» e «con gli arti inferiori rivestiti da squame di serpenti», e perciò *phoberói*, capaci di suscitare spavento, secondo il racconto di Apollodoro. Connessa con la prima ora citata, la seconda allusione risulta decisiva per comprendere adeguatamente il significato del parallelismo platonico. A conclusione del brano in esame, infatti, quegli stessi «materialisti» vengono definiti attraverso una circonlocuzione sostanzialmente identica a quella abitualmente impiegata per designare i Giganti: non *gheghenéis* (come Alcioneo e i suoi fratelli), ma «seminati nella terra e nati dalla terra» (*hoi ghe autón spartói te kai autóchthones*).[140]

Ma di gran lunga ancora più importante per l'intelligenza del ragionamento platonico, è un ultimo aspetto, connesso con l'immagine dei Giganti così insistentemente evocata. Per metterlo a fuoco, ritorniamo all'inizio del brano che stiamo analizzando. Allo scopo di caratterizzare la prima fra le due schiere di coloro che pongono la realtà dell'essere, Platone identifica coloro che ne fanno parte non sulla base di una definizione concettuale, né tanto meno attribuendo ad essi una «etichetta» – quale è quella di «materialisti» – totalmente incompatibile col linguaggio e le categorie impiegati in questo, come in altri, suoi scritti. Egli ricorre, invece, a un racconto che resterebbe di per sé inintelligibile, se non se ne potesse spiegare il significato proprio in connessione con la tradizione mitologica. I *gheghenéis*, infatti, sono rappresentati nell'atto di trascinare a terra ogni cosa dal cielo, «semplicemente con le mani, mettendo insieme *rocce e querce*» (*tais chersín atechnós pétras kai drys perilambánontes*).[141] Ebbene, esattamente la stessa espressione – *pétras kai drys* – è quella impiegata nella fonte più copiosa disponibile intorno alle vicende dei Giganti, per indicare le modalità specifiche con le quali essi tentarono l'«assalto al cielo».[142] Da notare che, fra tutte le testimonianze che ci sono pervenute, l'abbinamento di «rocce e querce», di per sé del tutto inusuale, per indicare la forza smisurata dei Giganti, ricorre soltanto nel *So-*

[140] Platone, *Il sofista*, 247 c, 4-5.

[141] *Ibid.*, 246 a, 8-9.

[142] «Lanciavano contro il cielo dei massi e delle querce in fiamme» (*ekóntizon de eis ouranón pétras kai drys hemménas*) (Apollodoro, *I miti greci* cit., I, 6, 34, 6).

fista e, molti secoli dopo, nell'unico resoconto sufficientemente ampio e articolato della cruenta battaglia svoltasi a Flegra, vale a dire la *Biblioteca* di Apollodoro.[143]

Mettendo insieme i diversi aspetti fin qui elencati, è possibile raggiungere una conclusione di grande rilevanza, sia sotto il profilo strettamente filologico, sia per quanto riguarda l'interpretazione di questo importante snodo del ragionamento platonico. Poiché, alla luce dell'analisi appena conclusa, non vi è dubbio che la prima fra le due schiere di coloro che pongono la realtà dell'essere è caratterizzata da Platone attraverso il parallelo con l'immagine dei Giganti, è evidente, di conseguenza, che l'altra deve essere assimilata a quella di coloro che, secondo una tradizione ininterrotta e omogenea, dei Giganti sono gli antagonisti e, infine, i giustizieri, vale a dire gli dei dell'Olimpo.[144] In altre parole, la distinzione posta dagli interpreti moderni, tra «nati dalla terra» (*gheghenéis*) e «amici delle forme» (*eidón phíloi*), si riferisce in realtà a una contrapposizione che Platone descrive in termini differenti, presentandola come conflitto insanabile – del tutto simile, per il suo carattere estremamente cruento e l'annientamento degli sconfitti, alla *ghigantomachía* di cui parlano le fonti mitologiche – fra le stirpi che si contendevano la signoria del cosmo.

[143] Sia pure di passaggio, è opportuno qui richiamare l'attenzione su un problema. A parte alcune fugaci allusioni in autori precedenti al IV secolo, l'unica fonte alla quale Apollodoro può aver attinto è proprio Platone, come risulta soprattutto dall'impiego degli stessi termini usati nel *Sofista*. Da ciò consegue che, rovesciando quanto solitamente si considera assodato, non è il filosofo a impiegare «metaforicamente» un preesistente resoconto mitologico, bensì – esattamente al contrario – il *mýthos* narrato nella *Biblioteca* riprende locuzioni, simboli, espressioni, adoperati da Platone nel *Sofista*. Da questo punto di vista, sarebbe dunque paradossale che la fonte prima del «racconto» relativo alla battaglia fra gli dei e i giganti fosse assunta solo nella sua traduzione in termini filosofici, cancellando o attenuando ciò che essa dice a proposito del *mýthos* in quanto tale. In altre parole, anziché «tradurre» abusivamente il *racconto* platonico in una semplice «controversia» fra «materialisti» e «idealisti», si tratta di riconoscere che ciò di cui egli parla è, alla lettera, una battaglia fra giganti, «nati dalla terra», e coloro che «abitano nella zona dell'invisibile».

[144] Pienamente compatibile con questa identificazione è, d'altronde, la caratterizzazione fornita da Platone dei «nemici» dei «nati dalla terra»: «Coloro che combattono con costoro [*hoi pros autoús amphisbetoúntes*] si difendono ritirandosi in alto, nella zona dell'invisibile» (Platone, *Il sofista*, 246 b, 6-7). Dove è evidente la polarità cielo-terra come contrassegno dell'antagonismo dei/Giganti.

Le implicazioni della precisazione appena compiuta sono numerose ed estremamente illuminanti. È chiaro, anzitutto, che secondo il filosofo il modo migliore per rappresentare il contrasto fra le due diverse posizioni intorno alla realtà dell'essere consiste nell'evocare l'immagine di una battaglia; anzi, per l'esattezza, *della battaglia per antonomasia*, quella che costituisce l'archetipo di ogni combattimento successivo, diventata paradigmatica per l'asprezza dello scontro, la varietà delle armi impiegate e la spietata esecuzione dei soccombenti. Com'è confermato dal ricorrente impiego di termini indicanti l'uso della violenza da parte di entrambi i contendenti,[145] tra *ghegheneis* ed *eidón phíloi* non si svolge una semplice, e «pacifica», discussione, ma un vero e proprio combattimento – anzi, un «*immane combattimento*» (*ápletos máke*), secondo quanto esplicitamente afferma lo stesso Platone.[146]

In secondo luogo, il riferimento all'esempio mitologico lascia intravedere fin dall'inizio quale sia l'esito destinato dello scontro fra i due opposti schieramenti. Come già accadde a Flegra secondo la tradizione, anche nella *ápletos máke* fra coloro che pongono la realtà dell'essere, a soccombere saranno i *ghegheneis*, mentre degli altri si potrà dire che, come gli dei dell'Olimpo, hanno prevalso nel conflitto che li opponeva ai Giganti. Ma ancora più importante è un terzo e conclusivo elemento di valutazione, emergente dalla disamina fin qui compiuta.

Se il «regolamento di conti» fra le opposte fazioni che contendono intorno alla realtà dell'essere avviene nella forma della guerra, al punto che per poterne dare una descrizione adeguata si evoca quella *ghigantomachía* che è il paradigma di ogni altra

[145] Non solo dei Giganti, dunque, la cui ferocia è in un certo senso già insita nella ferinità dell'aspetto. Se, infatti, dei *ghegheneis* si dice che «sostengono a forza [*diischyrízontai*] che esiste soltanto ciò che offre resistenza e contatto» (Platone, *Il sofista*, 246 a, 9-10), di coloro che sono paragonati agli dei si afferma che «stabiliscono con la forza [*biazómenoi*] che la vera realtà è costituita da ciò che è intelligibile e privo di corpo» (*ibid.*, 246 b, 7-8), e inoltre che essi «fanno a pezzi nei loro discorsi [*diathráuontes en tois lógois*] i corpi di cui parlano quelli e la verità da loro detta» (*ibid.*, 246 b, 9-c, 1). E ancora la *bía* ricorre in riferimento ai Giganti, per sottolineare che essi «riducono tutto a corpo con la violenza» (*pará de ton eis sóma pánta helkónton bía*) (*ibid.*, 246 c, 9-d, 1).

[146] «Nel mezzo, intorno a questi temi, si accende perennemente un immane combattimento da entrambe le parti» (*ibid.*, 246 c, 2-3).

guerra possibile, è evidente che le medesime *regole* – sul piano terminologico e concettuale, più ancora che sotto il profilo meramente metaforico – debbano valere allorché ci si proponga di misurarsi con le posizioni da costoro espresse. In altre parole, quando si riporta il discorso al suo vero *principio*, e dunque si indaga intorno all'essere, senza più lasciarsi imbonire con storielle adatte a bambini, è necessario usare *le armi*, linguistiche e categoriali, appropriate, senza illudersi di poterne «discorrere alla buona». Entrare in rapporto con quanti, *gheghenéis* o *eidón phíloi*, Giganti o dei, abbiano fin qui ricercato muovendo *ex archés*, vuol dire accettare il terreno e i mezzi di uno scontro che ha i caratteri della *ápletos máke*. Nessuna opzione «pacifica» è praticabile. L'unica possibilità è quella di affrontare lo scontro in campo aperto, come già si è fatto in precedenza, giungendo a sfiorare la *patralóia*. L'esempio mitologico sembra dunque indicare che il percorso di ricerca intorno all'essere, ove sia intrapreso non con la giovanile baldanza di chi creda di dedicarsi all'attività «sportiva» della caccia, ma con la consapevolezza del supremo *kíndynos* insito in esso, è paragonabile al terreno in cui si decida un immane combattimento, nel quale ne va davvero della vita e della morte.

Una guerra senza quartiere, *sine fide et sine lege*, è dunque quella che attende chiunque abbia il «coraggio» di incamminarsi lungo una strada disseminata di pericoli e di insidie. E come si conviene a un conflitto di questo genere, nessuna *pietas* è concepibile, nessun compromesso può essere concesso. Neppure quando ci si trovi in presenza di quelli che pure sono «fra tutti i migliori» (*pánton áristoi*),[147] ai quali ci si sente legati da maggiore familiarità,[148] quali sono gli *eidón phíloi*. Anche verso di loro si dovrà far valere lo stesso atteggiamento col quale ci siamo rivolti ai «nati dalla terra», visto che, sia pure in modi diversi, anch'essi rendono impossibile che vi sia *nous*, che si dia la possibilità di comprendere alcunché, in alcun modo.[149] Non impor-

[147] Platone, *Il sofista*, 248 b, 2.

[148] *Hemeróteroi*, persone con le quali abbiamo una maggiore dimestichezza, sono infatti definiti «coloro che pongono l'essere nelle forme» (*ibid.*, 246 c, 9).

[149] «Da ciò deriva, o Teeteto, che delle cose che sono immobili non vi è alcuna intelligenza, per nessuno, in nessun modo [*akinéton te ónton noun medení perí me-*

ta, dunque, se all'apparenza gli dei possono sembrare migliori dei Giganti, se nella *ghigantomachía* i primi sembrano prevalere sui secondi, se ad essi ci sentiamo più vicini. Poiché entrambi, gli uni e gli altri – sostengano l'immobilità dell'essere, ovvero ne postulino il movimento – impediscono che vi sia *nous*.[150] Verso tutti costoro, indistintamente, senza cedimenti né parzialità, «*dovremo combattere con tutta la forza del lógos* [*pantí lógo machetéon*]».[151]

Anche in questo caso, come già sottolineato nel passaggio che ha condotto alle soglie del parricidio, la necessità di una opposizione tanto intransigente, senza riguardi per nessuno, è motivata dall'importanza davvero straordinaria della posta in gioco, dal fatto che in discussione non è un tema circoscritto, per quanto significativo, ma l'*archegós*, ciò che è all'origine di tutto, ciò che consente di articolare la parola e di sviluppare il ragionamento. *Pantí lógo machetéon*, perché non si può tollerare in alcun modo che qualcuno «*combatta* [*ischyrízetai*] per *distruggere* [*aphanízon*] la scienza, la saggezza o l'intelligenza».[152] Nei confronti di un simile attacco, è *necessario*[153] che «il filosofo, e chiunque altro attribuisca valore a queste cose»[154] non accetti assolutamente alcuna delle tesi che sono state proposte relativamente all'unicità o alla pluralità dell'essere, né presti ascolto a quanti affermano l'immobilità o il movimento di ciò che è, e sostenga piuttosto, secondo l'auspicio dei giovani, che ciò che è è immobile e nello stesso tempo si muove.[155] Di fronte al *kíndynos* estremo della distruzione della scienza e dell'intelligenza, *pantí lógo machetéon*!

Con questo passaggio, quell'*immane combattimento* che trova

denós éinai medamoú]» (Platone, *Il sofista*, 249 b, 5-6). L'insostenibilità della posizione sull'essere espressa dagli «amici delle forme» è incisivamente espressa con la reiterazione della negazione *me* per ben tre volte.

[150] «D'altra parte, se noi riconoscessimo che tutte le cose sono in movimento, anche con questo discorso giungeremmo a distruggere [*exairésomen*] l'intelligenza delle cose che sono» (*ibid.*, 249 b, 8-10).

[151] *Ibid.*, 249 c, 6.

[152] *Hos an epistémen e phrónesin e noun aphanízon ischyrízetai perí tinós hopeoún*, (*ibid.*, 249 c, 6-7).

[153] Ancora *anánke* (*ibid.*, 249 c, 11).

[154] *Ibid.*, 249 c, 10-11.

[155] Cfr. *ibid.*, 249 d, 1-4.

il suo *parádeigma* nella *ghigantomachía* sembra essersi finalmente concluso. Iniziata con l'attacco al discorso paterno, la battaglia ha successivamente coinvolto tutti coloro che, in modi diversi, si sono pronunciati intorno al *póson* e al *póion* dell'essere, fino al punto da assumere il carattere di uno scontro diretto contro quanti combattono per distruggere il *nous*. Diventati ormai adulti, nel fuoco vivo di un *diamáchomai* sviluppato in ogni direzione, insofferenti di ogni *eukólos dieiléchthai*, e protesi a scongiurare il pericolo di essere privati del *lógos*, i due *páides* hanno apparentemente portato a compimento la loro impresa. Proprio come accade al termine di un conflitto cruento, essi hanno lasciato sul campo i «giganteschi» *nati dalla terra* e i «divini» *amici delle forme*, coloro che affermano che l'essere è due o molti e quanti ritengono che esso sia uno. Ancor prima di tutto ciò, essi si sono sottratti al giogo della proibizione *paterna*, *osando* affermare che anche l'essere da un certo punto di vista non è, e che il non essere, da un certo punto di vista, è. I nemici – nemici del *nous* e dell'*epistéme*, capaci di annientare la possibilità del *lógos* – sono stati sconfitti. La guerra è finita.

Ma anche questo, che pure poteva apparire come il punto di arrivo di un percorso carico di insidie e di difficoltà, si rivela soltanto come un passaggio non ancora conclusivo. Sebbene sul terreno non vi siano più avversari da affrontare, una nuova sfida, per molti aspetti ancora più temibile, attende lo Straniero e Teeteto. Proprio ora che «col discorso sembrava di essere riusciti ad abbracciare completamente ciò che è»,[156] ci si imbatte in un'*aporía* perfino più impegnativa. Al punto da dover riconoscere di trovarsi nella «più grande ignoranza intorno all'essere» (*en aghnóia te pléiste perí autoû*).[157]

Quello che in tal modo si preannuncia, è uno snodo importantissimo nel serrato ragionamento platonico, non soltanto perché conduce direttamente all'epilogo del *dráma* che ha visto come protagonisti i due giovani interlocutori, ma soprattutto perché introduce un problema in ogni senso decisivo, per quanto riguarda il chiarimento delle peculiarità dell'indagine filosofica.

[156] Platone, *Il sofista*, 249 d, 9-10.
[157] *Ibid.*, 249 e, 2-3.

Già si è visto fino a che punto l'esercizio stesso del filosofare coincida con lo sviluppo onnilaterale del *pólemos*, con la disposizione a ricondurre le tesi altrui all'*archegós prótos*, sottoponendole al supplizio del *basanízein* e alla violenza del *biázesthai*. E si è inoltre avuta la possibilità di verificare quanto inflessibile debba essere l'*inquisitio*, e quale ampiezza debba avere il *diamáchomai*, per scongiurare l'esito afasico della ricerca. Ma nell'impostazione stessa di questo conflitto persisteva un elemento di forte ambiguità, tale da indebolire o addirittura vanificare la coerenza della ricognizione compiuta. Limitandosi al percorso fin qui descritto, sembrava di poter concludere che nessuna posizione – neppure quella del «padre», né quella di altri coi quali si intrattenessero rapporti di familiarità – fosse di principio sottratta al vaglio serrato della disamina intrapresa dai due interlocutori, con la sola eccezione di quella da essi sostenuta. In altre parole, costoro avrebbero ingaggiato un *immane combattimento* con gli altri, risparmiando tuttavia a se stessi un confronto altrettanto severo, in nome di una sorta di tacita neutralità, o di una presunta, quanto indimostrata, superiorità rispetto alle parti impegnate nello scontro.

L'aver trascurato completamente questo aspetto così importante dell'indagine induce motivatamente lo Straniero a riconoscere di trovarsi nell'«ignoranza più grande», proprio nel momento in cui ci si era illusi di aver trattato in maniera esauriente la questione dell'essere. L'unica via per emergere da questa difficoltà, perfino più imbarazzante di quelle in precedenza superate, deve consistere nel mettere apertamente in gioco anche se stessi, senza pretendere di essere pregiudizialmente esonerati da una battaglia che si annuncia risolutiva. Di qui l'esortazione a vedere se non sia «giusto che noi siamo interrogati [*eperotethéimen*] nello stesso modo in cui abbiamo interrogato [*erotómen*] coloro che dicono che il tutto è caldo o freddo».[158] Non si può pensare di tirarsi fuori dalle *myría aperántous aporías*, nelle quali ci si è imbattuti nel tentativo di formulare una soddisfacente definizione del sofista, soltanto rivolgendo l'*anapynthánomai* nei confronti degli altri. Lo stesso strumento,

[158] Platone, *Il sofista*, 250 a, 1-2.

il medesimo *méthodos*, dovrà essere impiegato verso se stessi. Affinché si possa riguadagnare l'accesso al *lógos*, non basterà combattere contro coloro che vorrebbero distruggere scienza e intelligenza. Non meno necessario sarà usare le stesse armi in senso riflessivo. Lo scontro non potrà dirsi concluso, la battaglia non potrà dirsi vinta, se non saremo riusciti a scovare anche quei nemici che si annidano dentro di noi, sfidandoli in campo aperto.

Si impone qui una precisazione, che non ricalca alla lettera quanto è esplicitamente affermato nel testo platonico, pur essendo del tutto intonata al significato complessivo e all'andamento di quel ragionamento. L'interiorizzazione del *pólemos*, il ricondurre al proprio interno l'*inquisitio* finora realizzata discutendo le affermazioni sull'essere degli uomini «antichi e illustri», non corrisponde soltanto a un mero «completamento» in senso banalmente quantitativo, né scaturisce semplicemente dall'obbligo elementare di evitare disparità di «trattamento» fra quanti partecipino all'indagine che si è avviata. Al contrario, sebbene emerga solo alla fine, la disposizione a una radicale autointerrogazione costituisce il presupposto che solo rende possibile e legittimo un esercizio del *diamáchomai* a tutto campo, come quello a cui si è finora assistito.

Hýbris intollerabile, al limite del sacrilegio, sarebbe quella di chi muova all'attacco del discorso del padre, giungendo alle soglie del parricidio, senza aver anzitutto assoggettato all'inflessibilità del medesimo *basanízein* le proprie stesse convinzioni. Oltre che dal punto di vista intellettuale, perfino in senso morale, inammissibile sarebbe combattere contro gli altri, senza accettare di esporsi nella battaglia, e senza essere pronti a sferrare l'offensiva contro se stessi. Davvero *ápletos* sarà quella *máche*, e dunque capace di portar fuori dall'*aporía*, solo a condizione che essa coinvolga indistintamente tutti i contendenti, senza esenzioni né privilegi. A nessuno si potrà concedere di sfiorare la *patralóia*, se non a chi abbia dimostrato di sapersi mettere in gioco in maniera altrettanto radicale. In caso contrario, se non ci si sottoporrà alle medesime domande che si rivolgono agli altri, la stessa efficacia, oltre che la legittimità, dell'*anapynthánomai*, non potrà che risultarne irrimediabilmente inficiata.

Con quest'ultima mossa, la strategia delineata nel *Sofista* raggiunge il suo definitivo compimento. Ne è illuminante riprova il fatto che, una volta affermata l'ineludibilità di un pieno dispiegamento del *pólemos* – all'*interno* non meno che all'*esterno* di chi conduca l'indagine – il dialogo procede speditamente verso la conclusione, riannodando le fila del ragionamento svolto in precedenza, e riprendendo perfino le medesime definizioni, rese ormai immuni dalle insidie di difficoltà affrontate e sconfitte. Superato il punto di catastrofe, tenendo ben fermo il riferimento al *prótos archegós*, l'*immane combattimento* è giunto al termine. Ora che non c'è più il rischio di trovarsi impigliati in *aporie* impreviste, è possibile riprendere lo stesso *trópos tes diairéseos* al quale ci si era affidati, affrancandolo dalla pretesa che potesse funzionare come grimaldello per conseguire qualunque risultato, e riabilitandolo come strumento utile per la definizione del sofista. Al riparo dal pericolo di vedersi sbarrata la strada dall'emergere di qualche divieto, liquidata ogni filiale soggezione nei confronti delle convinzioni di altri, e severamente passati al vaglio i propri punti di vista, è ora possibile riprendere il cammino interrotto.[159] Si dirà, allora, che il sofista appartiene alla stirpe di coloro che fanno giochi di prestigio nei discorsi, la quale a sua volta appartiene alla specie di coloro che creano apparenze, in quanto a sua volta questa è parte della specie di coloro che padroneggiano la tecnica umana, e non divina, di produrre immagini.[160]

Adesso, soltanto adesso, si può affermare che la preda è stata catturata. Per poterla «incatenare»,[161] non è bastato affidarsi alla pratica sportiva della caccia. È stato invece necessario affrontare un difficile combattimento, nel quale più volte si è corso il rischio di soccombere, e di restare privati del *lógos*. Almeno per il momento, la guerra è finita.

[159] «Possiamo riprendere la nostra argomentazione su questo punto» (*pálin tóinyn epicheirómen*) (Platone, *Il sofista*, 264 d, 10).

[160] Come si afferma nel brano conclusivo del dialogo (*ibid.*, 268 c, 8-d, 4).

[161] *Oukoún syndésomen autoú* (*ibid.*, 268 c, 5).

3.

In guerra per la verità: il *Teeteto*

1. «*Di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re*»

La valorizzazione teoretica del *pólemos*, quale strategia idonea ad affrontare il problema dell'essere, misurandosi criticamente con le affermazioni espresse da altri intorno a questo tema, non rappresenta certamente una anomalia nel contesto del pensiero greco, e neppure più specificamente nel quadro della ricerca platonica. Si può dire, anzi, che il *Sofista* (e, come si vedrà, il *Teeteto*) completa l'arco di una riflessione che ritorna insistentemente sul problema posto dalla guerra, in una prospettiva che non è mai riduttivamente storico-empirica, ma è piuttosto riconducibile al medesimo orizzonte speculativo in cui si collocano alcuni frammenti dell'opera di Eraclito.

Pánton patér basiléus, «padre e re di tutte le cose», è definito il *pólemos* dall'Oscuro, in un passaggio destinato a esercitare un'influenza decisiva su alcuni fra i maggiori autori della filosofia del Novecento. Assimilato al re dei numi olimpici, per via degli epiteti – *patér* e *basiléus* – con i quali è costantemente rappresentato Zeus secondo la formula omerica,[1] *pólemos* «rivela gli uni come dei, gli altri come uomini, e gli uni rende schiavi, gli

[1] In *Sulla pietà*, 81, 21, Filodemo riferisce che Crisippo avrebbe affermato (*Sulla natura*, III) che «Polemos e Zeus sono la stessa cosa, come dice anche Eraclito». Questa congettura è confermata dal fatto che in Omero Zeus è sovente definito *patér ton anthrópon kai theón*. Considerata del tutto plausibile da numerosi studiosi, l'identificazione eraclitea di *Pólemos* e Zeus, di cui parla Crisippo, è invece giudicata «inverosimile» da G. S. Kirk, in Heraclitus, *The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954 e, con minore perentorietà, da M. Marcovich in Eraclito, *Frammenti*, Firenze 1978.

altri liberi».[2] Anche prima e indipendentemente dalla lettura che ne proporrà Martin Heidegger, è da subito evidente che il *pólemos*, di cui qui si tratta, non ha nulla a che fare con la guerra in senso empirico. Com'è confermato da un altro frammento, verosimilmente molto vicino (se non consecutivo) al primo nel testo originario,[3] poiché «bisogna sapere che il *pólemon* è comune [*xynón*]», e poiché «tutto accade secondo la legge della contesa [*érin*]»,[4] quel che vale per la contesa e il *pólemos* del secondo frammento non può non valere per il *pólemos* di cui si parla nel primo, sicché «anche per esso si deve dire che tutte le cose, e non solo una parte di esse, si producono sotto la sua azione».[5] Il verbo stesso adoperato da Eraclito per indicare la funzione «paterna» del *pólemos* – vale a dire *édeixe* – sta a indicare un'azione del «portare alla luce», ovvero del «condurre a essere», per la quale si può ben affermare che dei e uomini sono *generati* dal *pólemos*, che è dunque in ogni senso ad essi anteriore.

Allo stesso modo, allorché nel secondo frammento citato si afferma solennemente che «bisogna sapere» che il *pólemos* è *xynós*, in forma implicita si sottolinea la stretta connessione che sussiste fra il *pólemos* e il *lógos*, al quale l'Oscuro si riferisce in numerosi frammenti della sua opera. Già nel contesto della frase che verosimilmente compariva nell'esordio del *Perí phýseos* si sostiene, infatti, che «tutte le cose si generano secondo questo *lógos*»,[6] riecheggiando quel «tutte le cose» (*pánton*) che compare nella definizione del *pólemos*. Ma, per comprendere adeguatamente il significato non semplicemente storico-politico della nozione della quale ci stiamo occupando, ancora più importante è quel passaggio eracliteo nel quale, dopo aver proclamato la necessità di «seguire ciò che è comune» (*xynós*), si dice che «il *lógos* è *xynós*».[7] A ciò si ag-

[2] Nella sua interezza, il frammento suona così: *Pólemos pánton men patér ésti, pánton de basiléus, kai tous men theoús édeixe, tous de anthrópous, tous men doúlous epóiese tous de eleuthérous* (Eraclito, fr. B 53; si cita da H. Diels e W. Kranz (a cura di), *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961, I).

[3] Come sottolineano, fra gli altri, C. Diano e G. Serra, *Commento*, in Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Milano 1974, p. 115.

[4] *Eidénai de chre ton pólemon eónta xynón, kai díken érin, kai ghinómena pánta kat'érin kai chreón* (Eraclito, fr. B 80).

[5] Diano e Serra, *Commento* cit., p. 115.

[6] *Ghinoménon gar pánton katá ton lógon tónde* (Eraclito, fr. B 1).

[7] «Per questa ragione, bisogna seguire ciò che è comune. Ma, pur essendo il

giunga che, altrove, utilizzando un intraducibile «gioco di parole», il filosofo di Efeso sostiene l'identità fra il «parlare con intelligenza [*xyn nóo*]» e il «fondarsi su ciò che è comune [*xynó*]».[8]

Collegando fra loro queste affermazioni, presumibilmente connesse anche nell'opera originale, si può motivatamente ricostruire un'argomentazione nella quale al *pólemos*, cui si attribuiscono gli stessi epiteti tradizionalmente appartenenti a Zeus, è riconosciuta una funzione *generativa* di tutto ciò che è, dei e uomini inclusi, oltre la capacità regale di rendere gli uni schiavi e gli altri liberi, e dunque ad esso ci si richiama come a un principio simile o identico a quel *lógos* secondo la cui legge tutto avviene. Inoltre, il legame posto fra *pólemos* ed *éris*, e il fatto che di questa si dica che essa è giustizia (*díke*), sottolinea che l'ordine cosmico espresso dal *pólemos* non è soltanto indizio di una legalità intesa in senso *fisico*, ma rinvia a una superiore Giustizia, di cui le Erinni sono ministre.[9]

Alle considerazioni appena formulate, relative ai frammenti più esplicitamente rivolti a illustrare il modo in cui il *pólemos* agisce nel *kósmos* descritto da Eraclito, si dovrebbe altresì aggiungere almeno l'accenno contenuto in un brano meno frequentemente richiamato, ma non per questo meno importante. Si tratta del frammento in cui si enuncia l'identità di dio con le coppie di opposti dei quali l'uomo ha esperienza. Prima ancora di analizzarne più approfonditamente il significato, anche alla luce dell'interpretazione heideggeriana, si può notare che, nel suo indissolubile rapporto con *eiréne*, *pólemos* è indicato come una delle forme in cui si esprime il dio,[10] e, come le altre, an-

lógos comune, i molti si comportano come se avessero una propria saggezza» (Eraclito, fr. B 2).

[8] «Coloro che parlano con intelligenza devono fondarsi su ciò che è comune, come la città si fonda sulla legge» (id., fr. B 114).

[9] «Il sole non procederà oltre i suoi limiti, altrimenti le Erinni, ministre di *Díke*, lo ritroveranno» (id., fr. B 94).

[10] «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e si modifica come il fuoco, quando vi si mescolano aromi, e prende il nome secondo il piacere di ciascuno» (id., fr. B 67). A conferma del suo affiatamento con i frammenti fin qui analizzati, si deve notare che questo frammento, perlopiù non incluso dagli studiosi fra quelli «polemologici» (cfr., ad esempio, la recente edizione italiana curata da A. Tonelli, Milano 1993, che pure raggruppa tematicamente i lacerti dell'opera eraclitea, senza tuttavia connettere questo agli altri due), ci è tramandato dallo stesso autore, e nella stessa opera, in cui compare la citazione in cui *pólemos*

ch'esso riguarda il modo di essere della *phýsis*, piuttosto che eventi specifici della storia umana. In ogni caso, qualunque sia l'interpretazione complessiva che si intenda proporre del pensiero dell'Oscuro, resta assodato che la nozione eraclitea di *pólemos* non è riconducibile a quella di guerra nel suo significato empirico, non già perché non comprenda anche questa valenza, ma perché nella sua pregnanza di significati eccede una determinazione esclusivamente storico-politica.

Non è possibile dimostrare in maniera incontrovertibile che Platone conoscesse, e più ancora tenesse presenti, i passaggi dell'opera di Eraclito riferiti al *pólemos* che ci sono pervenuti, oltre ad altri che sono andati perduti. D'altra parte, perfino più arbitrario sarebbe sostenere che l'Ateniese certamente ignorasse, o deliberatamente trascurasse, tali passaggi, soprattutto in considerazione del costante richiamo – spesso esplicito, altre volte tacito – al pensiero eracliteo nell'arco di tutta la ricerca platonica. Al contrario, si può anzitutto notare che l'accostamento fra i due pensatori, talora ammesso anche dallo stesso Aristotele, nonostante il prevalente impegno a enfatizzare la contrapposizione fra le due posizioni, è stato più volte sottolineato già nell'Antichità, e non per l'accordo su temi marginali, ma per una più intima *koinonía* speculativa. Basti pensare che questa tesi è stata sostenuta originariamente proprio da Clemente Alessandrino, il quale è considerato la fonte più abbondante e più degna di fede per quanto riguarda le citazioni di Eraclito.[11] Agli *Stromata* di Clemente è possibile risalire, infatti, per poter documentare non soltanto la consonanza di accenti con i quali i due filosofi ribadiscono la critica nei confronti della *polymathía*, ma anche l'energico richiamo all'«unità» – all'*hen to sophón*[12] – come fondamento del conoscere e dell'essere. Un'ispirazione eraclitea è inoltre presente anche nel modo in cui Platone affronta un tema sostanzialmente ignorato dagli altri «presocratici» (sempre stando, ovviamente, a quanto delle loro

è definito *patér* e *basiléus*, vale a dire la *Refutatio omnium heresiarum* di Ippolito (IX, 10,8).

[11] Come rileva C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.

[12] Per un approfondimento più analitico di questo tema, cfr. U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Milano 1997, pp. 56-59.

opere ci è effettivamente pervenuto), vale a dire la concezione del *nómos*,[13] inteso come norma che riflette una legge superiore, divina o comunque superiore all'ambito umano.[14] Oltre a ciò, l'abbondanza e la frequenza di richiami di Platone a Eraclito, attestati anche da altre fonti,[15] autorizzano se non altro a congetturare che l'Ateniese conoscesse l'opera eraclitea, o almeno parti di essa, e che dunque egli possa essersi imbattuto anche nei passi riguardanti la concezione del *pólemos*.[16]

[13] «È necessario che il popolo combatta per la legge come per [proteggere] le mura» (Eraclito, fr. B 44). «È legge obbedire anche alla volontà di uno solo» (id., fr. B 33).

[14] «Infatti, tutte le leggi umane traggono alimento dall'unica legge divina; essa domina tanto quanto vuole, e basta a ogni cosa e a tutto sopravanza» (id., fr. B 114).

[15] Una sorta di «catalogo dei frammenti eraclitei a noi noti che hanno trovato qualche eco in Platone» è proposto da R. Mondolfo in Eraclito, *Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Tarán, Firenze 1972, pp. CL-CLVI. Già a partire dal fondamentale volume di K. Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916), la critica più recente ha definitivamente dimostrato l'infondatezza dello schema storiografico che ricongiunge univocamente Platone all'eleatismo, contrapponendolo a Eraclito (sulla base della scolastica polarità «essere»/«divenire»). Per un più ampio esame, cfr. U. Curi, *Il mantello e la scarpa. Filosofia e scienza tra Platone e Einstein*, Padova 1998, pp. 39-74.

[16] Un'ulteriore conferma – per quanto indiretta – della molteplicità di fili che ricollegano Platone alla ricerca di Eraclito, può essere rintracciata in un particolare, la cui importanza non può certamente essere sopravvalutata, e che tuttavia non è del tutto priva di significato. Proprio in uno dei frammenti eraclitei che ci sono pervenuti, è impiegato un verbo – *basanízein* – che gioca un ruolo decisivo nella *metabolé* descritta nel *Sofista* platonico. Di per sé, ovviamente, questa coincidenza avrebbe poca importanza, visto che la stessa constatazione potrebbe essere ripetuta anche per numerosi altri termini, senza che ciò possa evidenziare implicazioni rilevanti sul piano filologico o ermeneutico. Ma questa prima valutazione può essere se non altro attenuata, se si tengono presenti alcuni aspetti importanti, del tutto ignorati dagli interpreti. Il primo di essi è costituito dal contesto in cui compare l'espressione eraclitea, che viene usata in relazione al modo di comportarsi dei medici (*iatrói*), i quali – secondo l'Efesio – «procedono tagliando e bruciando [*témnontes, káiontes*], comunque *torturando* duramente [*basanízontes kakós*] gli ammalati» (Eraclito, fr. B 58). Si tratta, quindi, di un richiamo a quell'arte medica da Platone costantemente assunta come riferimento per l'esercizio stesso del filosofare, come risulta fra l'altro dal *Simposio*, dal *Fedro* e dalla *Repubblica*. Più importante una seconda osservazione. Nel testo eracliteo, pur conservando inequivocabilmente il significato di «sottoporre a tortura», *basanízein* sta a indicare un comportamento «a fin di bene», così come allo stesso scopo (la salute del malato) va intesa la condotta dei medici che «tagliano e bruciano». Questi due aspetti del termine – la *durezza* della tortura, ma insieme la finalità *benefica* – si ritrovano, come si ricorderà, nel modo in cui Platone adopera il verbo *basanízein* nel contesto del *Sofista*. Ultima, non pleonastica, postilla: il fr. 58 ci è tramandato dalla stessa fonte (Ippolito, *Refutatio*, IX, 10, 2-3) a cui attingiamo per il frammento in cui si parla del *pólemos patér*.

Comunque stiano le cose dal punto di vista filologico, non vi è alcun dubbio, d'altra parte, che, dopo l'Efesio, fra gli autori antichi Platone è quello nel quale il tema del *pólemos* ritorna con maggiore insistenza, e in luoghi particolarmente significativi, distribuiti in tutto l'arco della sua ricerca, dal *Protagora* alla *Repubblica* e infine alle *Leggi*.[17] Anche se, soprattutto nei primi due dialoghi, l'argomento sembra essere affrontato nella specifica prospettiva del rapporto politica-guerra, come tale lontana dall'impostazione eraclitea, in realtà questo stesso tema è inquadrato in un contesto di riflessione più generale e più comprensiva, raccordato al problema dell'*origine*. Nello scritto che prende nome dal sofista di Abdera, infatti, il *pólemos* è conseguenza diretta di un intervento *filantropico* di Zeus, il quale è indotto a rimediare all'improvvida distribuzione di qualità utili alla sopravvivenza, effettuata dai due Titani Epimeteo e Prometeo.[18] Onde evitare l'altrimenti ineluttabile estinzione del genere umano, il nume olimpico invia ai mortali due doni – *aidós* e *díke*, «pudore» e «giustizia» – affinché essi consentano agli uomini di fondare città (*póleis*), e dunque di sviluppare l'arte *poli*-tica. A sua volta, la capacità di promuovere quella che altrove Platone ha definito «arte regia» (*basiliké téchne*), permetterà di attivare il *pólemos*, che della *politiké téchne* è anche etimologicamente «parte» (*méros*).[19] La guerra di cui qui si tratta, pur avendo certamente le caratteristiche di un conflitto spinto al limite dello scontro bellico, non è tuttavia «semplicemente» riconducibile all'accezione empirica del termine, per un triplice ordine di considerazioni.

Occorre rilevare, anzitutto, che la vicenda mitica descritta nel *Protagora* intende rappresentare il processo di origine del genere umano, deliberatamente collocato in un «tempo» imprecisato,[20] sicché il *pólemos* è introdotto non come strumento

[17] Per una trattazione più ampia dell'argomento, che qui di seguito verrà soltanto abbozzato nelle sue grandi linee, cfr. U. Curi, *Pensare la guerra. L'Europa e il destino della politica*, Bari 1999, pp. 25-51, e id., *Introduzione* a id. (a cura di), *Della guerra*, Venezia 1982.

[18] Per un'analisi più approfondita della rilettura platonica del mito di Prometeo, cfr. id., *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano 1995, pp. 115 sgg.

[19] Platone, *Protagora*, 322 b, 5; si cita da Platonis *Opera*, a cura di J. Burnet, Oxonii 1957-61, 5 voll.

[20] «Tempo vi fu, nel quale esistevano gli dei, ma non le specie mortali» (*ibid.*, 320 c, 8-d, 1).

di risoluzione di una controversia circoscritta, ma nel significato pregnante di qualcosa che appartiene *geneticamente* al corredo dell'umanità, e che è *méros* fondamentale di quell'attività politica, senza la quale i mortali sarebbero condannati all'estinzione. Non questa o quella guerra, dunque, ma *la guerra*, in quanto essa è aspetto fondante e *produttivo* di un *kósmos* «ben costituito», in quanto è risultato dell'azione ordinatrice di Zeus. Un *pólemos*, dunque, che proprio per via di questa essenziale funzione antropogonica, proprio in quanto compare non con una valenza distruttiva, ma al contrario con un ruolo propulsivo del progresso umano (ciò che l'umanità provvista dell'*éntechnos sophía*, donata da Prometeo, non è riuscita a fare, ad essa è consentito dal trinomio *pólis-politiké-pólemos*), assomiglia a quel *patér* e *basiléus* di cui parla Eraclito.

In secondo luogo, la guerra descritta nella rilettura platonica del mito di Prometeo non riguarda conflitti locali fra uomini, ma interessa piuttosto il genere umano in quanto tale, nella sua battaglia di sopravvivenza con le bestie feroci. Si tratta, quindi, di una forma di *pólemos* concettualmente e perfino cronologicamente precedente alle guerre, che interverranno fra gli uomini soltanto in una seconda fase, solo dopo che la stirpe dei mortali in quanto tale, penalizzata dall'insensatezza di Epimeteo e dall'inutile sacrilegio di Prometeo, verrà avviata alla salvezza direttamente da Zeus. Questa «guerra» dunque è in senso stretto *pre*-istorica, comunque anteriore a quell'avvicendarsi pressoché ininterrotto di guerre locali, di cui la successiva storia umana sarà intessuta.

Ma vi è, infine, un terzo e conclusivo aspetto che, quanto e più di quelli finora menzionati, può giovare a far emergere la convergenza speculativa fra Eraclito e Platone in relazione alla concezione del *pólemos*. Seguendo attentamente la ricostruzione del processo antropogenetico delineata nel mito, è possibile notare che il *pólemos* di cui qui si parla è, come già si è accennato, «figlio» di un intervento divino, senza il quale i *brotói* sarebbero stati inesorabilmente distrutti. Non solo. Esso è anche conseguenza diretta dell'invio sulla terra di *díke*,[21] quella stessa Giusti-

[21] «Allora Zeus, temendo che la specie umana potesse andare distrutta, ingiunse a Ermes di portare agli uomini pudore e giustizia [*aidós kai díke*], in modo che essi

zia che l'Oscuro ha posto in connessione alla Contesa e al *pólemos*. Da un lato, dunque, la «guerra» di cui si dice nel contesto del *Protagora* è conseguenza non dell'irruzione della irrazionalità, ma di una *filantropica* sollecitudine divina. Dall'altro lato, essa appartiene a un ben determinato *ordine*, corrisponde a un *lógos*, al punto che si può dire che essa è parte di un *kósmos* sorvegliato dalla benevolenza di Dio e generato dall'avvento di *díke*.

Considerazioni analoghe sono suggerite dal modo in cui il *pólemos* è affrontato nel contesto della *Repubblica*. Anche qui lo scenario generale in cui si proietta il tema specifico è quello dell'*inizio*, non più dell'origine in senso filogenetico, ma della società in senso politico.[22] E anche in questo caso, il riferimento non è a una guerra determinata, ma alla guerra come *forma generale*, nella sua dimensione di conflitto spinto al limite estremo, e *proprio per questa ragione* capace di produrre trasformazioni profonde. Difatti, la transizione dallo «Stato dei porci» (*hyón pólin*)[23] a quello che viene definito come «Stato pieno di lusso» (*truphósan pólin*),[24] per la cui realizzazione è indispensabile il ricorso al *pólemos*, non si configura come passaggio fra due diverse forme statuali, l'una più progredita dell'altra, bensì come costituzione della forma specificamente umana di Stato, in contrasto con quelle forme puramente animali di aggregazione, quali sono quelle «anteriori» e indipendenti rispetto al *pólemos*, tutte assimilate a *hyón póleis*.

Da questo punto di vista, si può ben affermare che, nella *Repubblica*, Platone attribuisce al *pólemos* la funzione di *produrre Stato*, segnando l'avvento di una società «in movimento», capace cioè di allargare incessantemente la sua base produttiva, e quindi anche i suoi confini. Infine, tutto ciò è ulteriormente confermato dal realismo col quale l'«idealista»[25] Platone giudica,

valessero come fattori di ordine per le città [*póleon kósmoi*] e come vincoli capaci di stringere in amicizia [*desmói philías synagogói*]» (id., *Protagora*, 322 c, 1-3).

[22] «Costruiamo lo Stato dall'inizio mediante il nostro discorso» (*to lógo ex archés poiómen pólin*) (id., *La repubblica*, II, 369 c, 9).

[23] *Ibid.*, II, 372 d, 4.

[24] *Ibid.*, II, 372 e, 3.

[25] Quanto poco pertinente (oltre che evidentemente antistorica) sia questa definizione, almeno per ciò che riguarda il Platone «politico», mi pare risultare con chiarezza dall'analisi condotta in Curi, *Pensare la guerra* cit. Lo stesso punto di vista è stato espresso da M. Cacciari (*Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1995, pp. 29-42) nel contesto di un'originale e penetrante analisi del pensiero politico platonico.

nello stesso contesto, il fenomeno della guerra: non come qualcosa che debba essere valutato in ordine a categorie etiche – «Non diciamo se la guerra sia un bene o una cosa cattiva» – ma come qualcosa di cui «si è scoperta la genesi» (*polémou au ghénesin eurékamen*).[26] Ciò significa che lo Stato, del quale si esamina l'*origine*, è già in se stesso – *geneticamente* – uno Stato in guerra,[27] sicché è inevitabile che coloro che dovranno essere preposti alla custodia dello Stato siano essi stessi *guerrieri*. «L'intera costruzione del filosofo-re, che impegna i Libri V, VI, VII, inizia da questo duro riconoscimento che la stessa idea di polis, in quanto polis, implica ... uno "stato" di guerra, implica guardiani-nocchieri che *non* sono demoni felici, ma "doppi"».[28]

Nelle *Leggi*, la riflessione platonica intorno al *pólemos* raggiunge la sua formulazione più compiuta e organica. Anche qui, il quadro in cui compare il riferimento alla funzione della guerra è quello di un'*origine*, nel caso specifico l'origine della legislazione migliore per lo Stato. Collegando questa analisi a quelle compiute nel *Protagora* e nella *Repubblica*, è possibile notare, anzitutto, come il *pólemos* ricorra costantemente in rapporto a momenti *fondativi* – l'origine dell'umanità, dello Stato, delle leggi – e come esso intervenga comunque come fattore morfogenetico, anziché come elemento distruttivo o come emergenza irrazionale. Nell'esempio della legislazione cretese, il riferimento alla necessità della guerra funziona non soltanto per segnalare quale sia stato il grembo dal quale sono state generate le consuetudini e le norme in vigore presso i Cretesi, ma più in generale per sviluppare un ragionamento complessivo intorno a ciò che caratterizza la condizione umana e il suo destino.[29]

L'esordio del dialogo, nella solennità con la quale si attribuisce a Zeus di essere stato autore della legislazione accolta a Creta, segnala che il confronto fra le diverse posizioni non avverrà sul piano meramente storico-empirico, ma su quello della conformità agli insegnamenti e ai precetti divini. *Basiléutatos* ... *katathnetón basiléon*, «il più regale fra i re mortali», come lo de-

[26] Platone, *La repubblica*, II, 373 e, 3-6.
[27] Cfr. *ibid.*, 373 e.
[28] Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa* cit., p. 32; cfr. anche Curi, *Pensare la guerra* cit., pp. 33-37.
[29] Cfr. Platone, *Le leggi*, I, 626 a.

finisce Esiodo,[30] è infatti Minosse «splendido figlio di Zeus»,[31] inventore delle leggi, che egli tuttavia aveva elaborato perché ispirato costantemente dal padre, presso il quale ritornava ogni otto anni.[32] Ma una credenza simile a quella diffusa fra i Cretesi,[33] testimoniata nel dialogo da Clinia, è condivisa anche dagli Spartani, se è vero, come ricorda Megillo, che costoro ritengono essere stato Apollo a ispirare originariamente la legislazione vigente nella capitale della Laconia. Per entrambe le città, dunque, «è stato dio l'autore delle leggi».[34]

Ebbene, nel confronto fra i tre protagonisti della discussione emerge che proprio là dove si è esercitata l'influenza diretta degli dei, vale a dire a Sparta e a Creta, «tutto il costume è in funzione della guerra, la vita pubblica e quella privata».[35] In altre parole, come già è accaduto nella rilettura del mito di Prometeo all'interno del *Protagora*, la guerra compare non già come risultato di una «deviazione» umana, ma al contrario come dono divino, fondamento dello Stato e della legislazione. Solo la «stoltezza dei molti» (altro motivo inconfondibilmente eracliteo),[36] infatti, può indurre a dimenticare un dato di fatto inconfutabile, vale a dire che «sempre c'è la guerra di tutti gli Stati contro tutti gli Stati, continuamente, finché duri il genere umano».[37] Necessario è il

[30] Esiodo, fr. 103; si cita da Hesiodi *Carmina*, a cura di A. Rzach, Lipsiae 1902.

[31] *Diós aglaón uión* (Omero, *Odissea*, XI, 568; si cita da Homeri *Opera*, III-IV, a cura di Th. W. Allen, Oxonii 1957-58).

[32] Cfr. Platone, *Le leggi*, I, 624 b, 1-2. Nel dialogo che da lui prende il nome, di Minosse Platone dice che fu «buono e giusto e ... buon legislatore» (321 b, 1-2), aggiungendo inoltre che colui, e il fratello Radamanto, furono «i migliori legislatori degli antichi, pastori e rettori di popoli» (*ibid.*, 321 b, 10-321 c, 1). La definizione del governante come «pastore» si trova anche nel *Politico* (268 d-272 b) e nel *Timeo* (22 b-23 c). Da notare che anche questa - che Dio sia un pastore, e che pertanto egli conduca al pascolo coloro che a lui sono sottomessi - è originariamente un'immagine eraclitea: «ogni essere vivente [*pan gar herpetón*] è condotto al pascolo dal colpo del dio [*pleghéi németai*]» (Eraclito, fr. B 11).

[33] Ve n'è traccia anche nell'*Odissea*: «vi è la grande città di Cnosso, nella quale Minosse regnò novant'anni, uso a parlare con Zeus [*Diós megálou oaristés*]» (Omero, *Odissea*, XIX, 178-79). Questo passaggio è anche riportato da Platone, che cita inoltre un altro luogo del poema omerico (XI, 568), nel quale Minosse è rappresentato «a giudicare con aureo scettro» (*Minosse*, 319 d, 2).

[34] Platone, *Le leggi*, I, 624 a, 1-2.

[35] *Ibid.*, 626 a, 6-7.

[36] La convinzione che *pollói kakói*, che «i molti sono cattivi» (fr. B 104), e che «non comprendono le cose in cui pure si imbattono» (fr. B 17), è uno dei temi più caratteristici e ricorrenti nell'opera di Eraclito (cfr. anche frr. B 22, B 29, B 86).

[37] Platone, *Le leggi*, I, 625 e, 6-7.

pólemos, sebbene esso non sia affatto «la cosa migliore».[38] Perfino l'ospite Ateniese, nel delineare i cardini di un ordinamento legislativo diverso e tendenzialmente contrapposto a quello descritto da Clinia e Megillo, non può esimersi dal riconoscere la priorità delle «necessità della guerra», anche se egli ritiene motivatamente che ciò a cui dovrà guardare l'ottimo legislatore non sarà la «guerra esterna», bensì quella che «talvolta sorge all'interno di uno Stato e che si chiama *stásis*».[39] Come un giudice chiamato a mettere ordine nel conflitto tra fratelli buoni e fratelli cattivi, non ucciderà nessuno di essi, né costringerà con la violenza a obbedire i peggiori, ma stabilirà regole capaci di imporre la pace per il tempo futuro,[40] allo stesso modo ottimo sarà quel legislatore che, tenendo presenti le necessità della guerra «fra tutte la più dura», quale è la guerra interna, riuscirà a uniformare ad esse le leggi dello Stato. Sia pure in forma negativa, e attraverso quella «variante» che è la *stásis*, anche per l'Ateniese dunque la guerra resta un riferimento imprescindibile per la formulazione di codici di comportamento nella vita pubblica e in quella privata.

Ma il dialogo, che presumibilmente segna il punto di approdo conclusivo della ricerca platonica, è importante soprattutto per un altro ordine di considerazioni relative al *pólemos*. Pur essendo affidato non alle parole dell'Ateniese (la cui posizione dovrebbe essere vicina, se non coincidente, rispetto a quella platonica), bensì a quelle di Clinia, il discorso formulato nell'esordio del dialogo segnala fino a che punto il *pólemos* non sia soltanto un evento umano circoscritto, determinato da un deplorevole e accidentale malinteso, ma sia piuttosto consustanziale alla storia e alla «natura» stessa dell'uomo, fino a che punto esso appartenga al suo *destino*. «La pace non è altro che un nome, ma nella realtà delle cose, *per forza di natura*, c'è sempre una guerra ... di tutti gli Stati contro tutti gli Stati».[41] Questa condizione, inoltre, non è limitata al rapporto fra gli Stati e

[38] Platone, *Le leggi*, I, 628 c, 9.

[39] *Ibid.*, 628 a, 9-b, 2. La distinzione tra *pólemos* e *stásis*, cioè fra guerra esterna e guerra civile, riprende l'analoga distinzione già espressa nel II libro della *Repubblica*.

[40] Cfr. Platone, *Le leggi*, I, 627 e, 2-628 a, 3.

[41] *Ibid.*, I, 626 a, 2-5 (corsivo mio).

neppure fra i villaggi. Difatti, se si «riconduce il discorso al suo *vero principio*»,[42] si deve riconoscere che «tutti sono nemici a tutti pubblicamente e nel privato ancora ciascuno con se stesso»,[43] giungendo infine a concludere che «c'è guerra *in ciascuno di noi contro se stesso*».[44]

Soltanto così, solo alla luce di questa consapevolezza, si può capire per quali ragioni di fondo il guardiano della *pólis* non basterà affatto che sia «filosofo» – e perciò *qualcuno che sa*. Egli dovrà essere *polemikós te kai philósophos*,[45] amante della sapienza e *uomo di guerra*: non l'una cosa *nonostante* l'altra, ma l'una cosa *in quanto l'altra*, *philósophos* perché *polemikós*.[46] Ma il *pólemos*, del quale il *philósophos* dovrà dimostrarsi capace, non sarà soltanto quello rivolto a difendere la *pólis*, combattendo contro chiunque cerchi di violarne i confini. Inseparabile da questo modo di esprimere la propria natura «polemica», vi è un altro tipo di guerra, alla quale si allude appunto nel discorso di Clinia. Si tratta dell'attitudine a instaurare una battaglia con se stessi, conseguendo in tal modo «la prima e la più bella di tutte le vittorie».[47] Anche *in interiore homine*, dunque, il *pólemos* non esercita affatto una funzione distruttiva o disgregatrice, ma è piuttosto fattore che *produce forma*, che consente di realizzare fino in fondo il compito di «colui che sa»: custodire lo

[42] Platone, *Le leggi*, I, 626 d, 5-6 (corsivo mio).
[43] *Ibid.*, 626 d, 7-9.
[44] *Ibid.*, 626 e, 4-5 (corsivo mio).
[45] Platone, *La repubblica*, VII, 525 b, 8; cfr. *ibid.*, VIII, 543 a, 5. Sempre in tema di *koinonía* linguistica, oltre che speculativa, fra Eraclito e Platone, si può notare, sia pure di passaggio, che, commentando l'abilità con la quale Socrate ha svolto la sua argomentazione per dimostrare la necessità di affidare ai filosofi la custodia dello Stato, il suo interlocutore evoca un esempio – quello del gioco degli scacchi (*pettéia*) (cfr. *ibid.*, VI, 487 b-c) – che si trova in uno dei frammenti più noti e suggestivi dell'Oscuro, là dove si afferma che «il tempo [*aión*] è un fanciullo che si comporta come tale, muovendo le pedine sulla scacchiera [*pesséuon*]» (Eraclito, fr. B 52). Nell'edizione Diels-Kranz questo frammento, anch'esso trasmesso da Ippolito, precede immediatamente quello riguardante il *pólemos*.
[46] Emerge qui l'aspetto più ricorrente e caratteristico di tutta la «filosofia politica» di Platone, vale a dire il riconoscimento della costitutiva duplicità di qualsiasi *forma* politica, in quanto essa si propone come *phármakon* per una società comunque irrimediabilmente «malata». Per una interpretazione di questo genere, nel quadro di un'ampia analisi della ricerca platonica, cfr. U. Curi, *Per non dimenticare il ritorno. Platone e la democrazia*, «Micromega», 2000 (in corso di pubblicazione).
[47] Platone, *Le leggi*, I, 626 e, 2-3.

Stato, vincendo anzitutto la guerra con se stessi. La *palíntropos harmoníe*, di cui parla Eraclito,[48] si esprime qui nella valorizzazione del ruolo morfogenetico del *pólemos.* Soprattutto nella *Repubblica* e nelle *Leggi,* non è remota, né giunge affievolita, la parola dell'Oscuro: «di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re».

2. *Partorire la verità*

«Non ci siamo accorti di esserci imbattuti nella scienza degli uomini liberi [*eis ten ton eleuthéron empesóntes epistémen*], e corriamo il rischio [*kindynéuomen*] di aver trovato il filosofo [*aneurekénai ton philósophon*], mentre cercavamo il sofista».[49] Questo «sospetto», rivelatore fra l'altro della contiguità fra due figure troppo spesso artificiosamente contrapposte,[50] troverà una sua piena conferma nel dialogo che, sotto il profilo *drammaturgico*, costituisce l'antefatto del *Sofista*, mentre dal punto di vista teoretico ne rappresenta il completamento, vale a dire il *Teeteto.*

Fra loro connessi da una molteplicità di aspetti, già riscontrabili al loro «interno»,[51] i due dialoghi si rivelano strettamente complementari nella delineazione delle caratteristiche dell'indagine filosofica, e della sua natura costitutivamente *polemica.* Se il *Sofista* persegue questa finalità soprattutto insistendo sulle insu-

[48] «Armonia ancipite, come quella dell'arco e della lira» (Eraclito, fr. B 5); cfr. anche la *kallísten harmonían* del fr. B 8 e la *harmoníe aphanés* del fr. B 54. Si tenga anche presente che i frr. B 51 e B 54 ci sono tramandati dalla stessa fonte (Ippolito, *Refutatio*, IX, 9) nella quale compare la definizione del *pólemos patér*, l'uno come precedente, l'altro immediatamente successivo, al fr. B 53.

[49] Platone, *Il sofista*, 253 c, 7-9.

[50] Anche nel *Minosse* il termine *sophistés* compare senza alcuna connotazione negativa, come sinonimo di «maestro di saggezza», riferito addirittura a Zeus (id., *Minosse*, 319 c, 3). Ma un uso simile si trova anche in altri luoghi platonici: *La repubblica*, X, 596 d, 1; *Cratilo*, 403 e, 4; *Menone*, 85 b, 3.

[51] Com'è noto, il *Teeteto* si interrompe per consentire a Socrate di recarsi a rispondere all'accusa a lui rivolta da Meleto, con l'impegno esplicito degli interlocutori a riprendere la discussione la mattina successiva (*Teeteto*, 210 d), mentre nell'apertura del *Sofista* (216 a) si menziona l'intesa di continuare il dibattito, «secondo il nostro accordo di ieri». Quanto alla comunanza di temi più strettamente filosofici, oltre a quelli sui quali ci si soffermerà più avanti, si possono ricordare le lucide osservazioni con le quali C. Diano (*I «Raffinati» del «Teeteto» e gli «Amici delle forme» del «Sofista»*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova 1973, pp. 274-78) mostrava l'identità del bersaglio polemico (che sarebbe stato Democrito), «nominato» diversamente nei due dialoghi platonici.

perabili aporie che sbarrano la strada a chi si disponga ad accogliere troppo *bonariamente* i discorsi e i divieti di altri che si siano interrogati sul *póson* e il *póion* dell'essere, il *Teeteto* esplora specificamente ciò che riguarda più da vicino il modo di essere del filosofo, paragonato a quello di coloro che dedicano la loro vita ad altri interessi e incombenze. Comune a entrambi i dialoghi, in ogni caso, è la convinzione che il filosofo, colui che sia «allevato realmente nella libertà e nella disponibilità del tempo» (*Ho men ... en eleuthería te kai scholé tethramménou*),[52] debba incessantemente sottoporre le affermazioni altrui, come le proprie, a un vaglio inflessibile – letteralmente *polemico* – onde evitare di restare impigliato in contraddizioni insormontabili, e onde evitare di vedere scadere a mera *dóxa* la tensione verso la conoscenza della verità.

Nel *Teeteto* tutto il ragionamento prende le mosse da una questione che, come gli stessi dialoganti riconoscono, non è affatto «una cosa da poco o adatta a persone dotate di scarso acume»,[53] vale a dire dal tentativo di definire l'*epistéme*. Ma già fin dall'inizio l'analisi si interrompe (almeno così sembra), per il subentrare di un discorso apparentemente rivolto ad altro argomento, intorno al quale è prosperata una aneddotica edificante, relativa alla figura del maestro di Platone e al modo col quale egli avrebbe concretamente praticato la propria attività di ricerca. Di fronte alle incertezze e ai dubbi manifestati da Teeteto, Socrate rivela infatti di «possedere» (*échon*) e di «praticare» (*epitédeuo*) una *téchne* nascosta ai più, i quali invece ritengono che egli sia un personaggio del tutto «stravagante» (*atopótatos*)[54] e che inoltre faccia in modo di «condurre gli uomini fuori strada» (*poió tous anthrópous aporéin*).[55]

Quest'«arte» – di ciò infatti si tratta, di una *téchne* provvista quindi di un proprio statuto epistemologico,[56] e non di una

[52] Platone, *Teeteto*, 175 d, 7-e, 1.

[53] *Ibid.*, 148 c, 6-7.

[54] Sulla *atopía* di Socrate ha scritto pagine illuminanti P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, pp. 87-117 (ed. orig. 1987).

[55] Platone, *Teeteto*, 149 a, 9-10.

[56] Che quella della *máia* debba essere considerata una *téchne* in piena regola, provvista quindi di quello che si potrebbe definire un proprio statuto epistemologico, è riconosciuto anche da Aristotele (*Storia degli animali*, 587 a, 22), il quale attribuisce alla *maieutiké* una sua specifica *diánoia* (587 a, 9-10; si cita da Aristote, *Histoire des animaux*, a cura di P. Louis, Paris 1964-69, 3 voll.).

semplice *pratica*, fondata sull'*empeiría* – è quella stessa per la quale Fenarete, madre di Socrate, era *ghennáia* e *blosýras*. I due aggettivi ora citati, per lo più arbitrariamente tradotti con «brava» e «vigorosa», ovvero «famosa» e «abile», risultano in realtà quasi intraducibili, almeno se si presuppone che essi stiano a indicare una generica «abilità» pratica. Com'è noto, infatti, derivando da *ghénna* (la nascita, e dunque anche la stirpe, la famiglia), *ghennáios* si riferisce abitualmente a chi, essendo libero per nascita (il latino *in-genuus*), si rende illustre perché valoroso in battaglia. *Ghennáios*, nel senso di «valente», «coraggioso», è chiamato nel *Sofista*, ad esempio, Teeteto dallo Straniero di Elea, allorché questi lo esorta a subentrare a lui nel tentativo di parlare di ciò che non è senza cadere in aporie.[57]

A sua volta, in tutti i contesti in cui ci è pervenuto, l'aggettivo *blosýros* si riferisce a chi sia di aspetto «severo» o tale da incutere timore, e per estensione a chi manifesti già a prima vista la sua indole prode e nobile. È difficile, dunque, condividere le traduzioni abitualmente proposte, presumibilmente dettate dalla convinzione che, poiché i termini impiegati sono attribuiti a una donna, essi debbano essere resi forzatamente compatibili con proprietà e requisiti muliebri. Viceversa, se si evita di pregiudicare già in partenza il senso complessivo dell'argomentazione platonica, tenendo presente che una delle esemplificazioni più ricorrenti della *téchne* in generale è quella che si riferisce all'«arte della guerra» (*polemiké téchne*), si può affermare che Socrate dichiara di possedere quella stessa *téchne*, per la quale sua madre era *ghennáia* e *blosýras*, vale a dire due epiteti che benissimo si attagliano a chi eserciti l'arte della guerra. Da questo punto di vista, e prima ancora di entrare nel merito del ragionamento platonico, l'arte della *máia* Fenarete, la *maieutiké téchne*, dunque, appare fin dall'inizio molto meno «pacifica» e «innocua», di quanto un'impostazione artificiosamente edulcorata lascerebbe intendere.[58]

Una conferma indiretta, ma non per questo meno significativa, della stretta relazione intercorrente fra l'esercizio dell'arte

[57] Platone, *Il sofista*, 239 b, 7.

[58] Sia pure con argomenti diversi, e in riferimento a un differente approccio generale, questa stessa tesi è sostenuta in modo molto convincente da N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. 5-29 (ed. orig. 1989).

maieutica e la pratica dell'arte bellica, e dunque dell'esistenza di una sorta di *isomorfismo* fra l'una e l'altra, è offerta da un passo della *Medea* di Euripide. Nell'appassionata perorazione della condizione femminile, paragonata a quella degli uomini, la protagonista contesta con fermezza l'opinione di quanti sostengono la superiorità dei maschi, per l'impegno ad essi imposto di affrontare il combattimento, mentre le donne condurrebbero una vita scevra da ogni pericolo tra le mura domestiche.[59] «Sbagliano» (*kakós phronoúntes*), infatti, coloro che pensano in questo modo, poiché «preferirei cento volte imbracciare lo scudo, anziché partorire soltanto una volta [*mállon e tekéin ápax*]!».[60]

D'altra parte, l'accostamento fra parto e guerra (probabilmente dovuto anche al fatto che il contesto in cui si verificano entrambi gli eventi è cruento),[61] ricorre anche in altre fonti, se è vero che esso è esplicitamente proposto anche dal commediografo Aristofane, in particolare nella *Lisistrata*.[62] A ciò si aggiunga che (e non soltanto nella Grecia classica) i riti di iniziazione previsti per il passaggio all'età adulta erano comunque uguali per i maschi e per le femmine, ed erano improntati per gli uni e le altre a esercizi marziali e a combattimenti effettivi o ritualizzati. Per i giovani, il superamento delle prove comportava l'accesso alla condizione di guerrieri, mentre per le fanciulle esso implicava l'idoneità all'unione matrimoniale. Il presupposto implicito in tali consuetudini era che il matrimonio fosse per la donna l'equivalente di ciò che per i maschi era la guerra. Con la conseguenza che una giovane che rifiutasse di sposarsi, rifiutava indirettamente anche la propria femminilità, e dunque si trovava rigettata sul lato della guerra. È quanto accade con le Amazzoni e con la stessa Atena: il loro statuto di guerriere è legato alla condizione di

[59] *Légousi d'hemás hos akíndynon bíon zómen kat'óikous* (Euripide, *Medea*, 248-49; si cita da Euripidis *Fabulae*, I, a cura di G. Murray, Oxonii 1958).

[60] *Ibid.*, 250-51. Come sottolinea Loraux, *Il femminile e l'uomo greco* cit., pp. 12 sgg., le donne che partoriscono possono essere colpite dai dardi di Artemide e perdere la vita (cfr. Omero, *Iliade*, XXI, 483; Callimaco, *Inno ad Artemide*, 20-22), esattamente allo stesso modo in cui gli uomini che affrontano una battaglia possono cadere vittime dei dardi nemici.

[61] Per un'analisi più dettagliata delle fonti antiche relative al parto, accompagnata da una finissima interpretazione, rinvio al saggio magistrale di M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998, pp. 75-91.

[62] Cfr. Aristofane, *Lisistrata*, 651-55.

parthénoi, votate alla verginità.[63] Per converso, il giovane guerriero può rivelare la sua natura autenticamente bellicosa con un'apparenza di vergine. È il caso di Achille, allevato fra le donne come fosse una donna e con abiti muliebri. Ed è anche il caso di Partenope, descritto da Eschilo,[64] il cui stesso nome dice il suo aspetto di vergine. In tutti i casi, chi si mostri idoneo *a una forma di guerra* – sia essa il combattimento militare ovvero il matrimonio – per ciò stesso non è idoneo anche all'altra forma bellica.

Ma non è tutto. Pur riconoscendo che il compito delle levatrici è molto importante, Socrate sottolinea che esso lo è «meno di ciò che io faccio» (*tou emoú drámatos*),[65] è cioè meno impegnativo del *dráma* in cui egli è protagonista. Pur avendo, infatti, le stesse caratteristiche dell'arte maieutica, la *téchne* di cui il filosofo dispone differisce da essa per tre aspetti salienti. Anzitutto, essa aiuta a partorire non le donne, ma gli uomini. In secondo luogo, la generazione a cui essa presiede è quella delle anime, anziché quella dei corpi.[66] Decisivo, infine, il terzo punto: fra tutte, «la cosa più grande [*méghiston*] di questa *téchne* è quella di avere il potere di *basanízein* in ogni modo se l'intelligenza di un giovane è idonea a generare un'immagine fallace [*éidolon*] e falsa, oppure una cosa vera [*alethés*]».[67] Attenendosi strettamente alle parole stesse di Socrate, si può dunque affermare che la *téchne* che egli esercita, ignota ai più, assomiglia a

[63] Per un più ampio sviluppo di questa esemplificazione storico-antropologica, cfr. P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris 1985; G. Dumézil, *Le sorti del guerriero*, Milano 1990 (ed. orig. 1969); Curi, *Pensare la guerra* cit., pp. 28-30.

[64] È il guerriero posto di fronte alla quinta porta di Tebe: «giura per la lancia che impugna ... che certo saccheggerà la rocca dei Cadmei contro la volontà di Zeus: così parla il germoglio dal bel viso di madre montana, *uomo-fanciullo guerriero*» (Eschilo, *I Sette contro Tebe*, 529-533; corsivo mio; si cita da Eschilo, *Tragedie e frammenti*, a cura di G. e M. Morani, Torino 1987).

[65] Platone, *Teeteto*, 150 a, 8-9.

[66] È lo stesso motivo che ricorre nel *Simposio*, con una insistente ricorrenza di termini connessi al verbo *ghennáo*, che si è ritrovato alla radice dell'epiteto *ghennáia*, riferito alla *máia* Fenarete: «Quando uno, fin da giovane, per grazia divina, si trovi a essere gravido nell'anima [*enkýmon e ten psychén*], desideri ormai partorire e generare [*tíktein te kai ghennán éde epithymé*], va naturalmente in giro cercando il bello in cui possa generare [*ghennéseien*] ... È a contatto della bella persona e nella conversazione di lei, ch'egli partorisce e dà alla luce [*tíktei kai ghenná*] le cose di cui era gravido da tempo» (id., *Il simposio*, 209 a, 8-c, 3).

[67] Id., *Teeteto*, 149 b, 9-c, 3.

quella della *máia* (per la quale Fenarete può essere definita *ghennáia* e *blosýras*), ma è ad essa superiore soprattutto per un aspetto, che è fra tutti il più importante, vale a dire per la capacità di sottoporre i giovani al vaglio del *basanízein.*

La generazione, dunque, il dare alla luce ciò di cui, anche inconsapevolmente, si è gravidi – soprattutto ove si tratti di partorire ciò che è *alethés*, e non semplicemente *éidola* – è possibile solo a condizione di assoggettarsi alla «tortura» del *basanízein.* La *téchne* socratica a sua volta, in ciò simile, ma superiore, a quella *maieutiké*, si risolve nell'esercitare sui giovani l'arte del *basanízein.* Contro ogni estenuazione del significato originario della maieutica, si può riconoscere qui uno stretto rapporto, e dunque non solo un mero richiamo metaforico, fra due modalità diverse di infliggere un «supplizio» a chi si trovi in condizioni di gravidanza. Si tratta infatti di agire su di lei (o su di lui) con la violenza necessaria per consentire il parto, visto che nessuna generazione è possibile senza sforzo e sacrificio. La filosofia non è soltanto *simile* alla maieutica. Essa *è* maieutica, nel significato tecnico di un'arte che presiede alla generazione. Salvo che questa *téchne*, allo scopo di raggiungere la finalità che le è propria, può esercitarsi solo sottoponendo chi debba partorire – di qualunque genere sia la *prole* di cui sia pregno – al vaglio del *básanos* e alla violenza del *biázesthai.*

Tutto ciò è confermato ancora più esplicitamente da ciò che Platone scrive in un dialogo che è da molti punti di vista, oltre che per motivi cronologici, pressoché contestuale al *Teeteto.* «Tutti gli uomini diventano gravidi [*kyoúsin*], o secondo il corpo o secondo l'anima, e quando hanno raggiunto una certa età desiderano partorire [*tíktein epithyméi*], conformemente alla nostra natura ... Si tratta di una cosa divina: il fatto che in un essere mortale [*thnetó*] vi sia qualcosa di immortale, vale a dire la gravidanza [*kýesis*] e la generazione [*ghénnesis*]».[68] Attraverso la generazione, all'uomo è infatti possibile realizzare ciò che, altrimenti, resterebbe precluso, vale a dire l'accesso all'immortalità: la «*ghénnesis* è dunque per colui che sia mortale l'unico modo per diventare *aeighenés* ["sempre-nascente"] e *a-thánaton* ["immune

[68] Platone, *Il simposio*, 206 c, 1-9.

da morte"]».[69] Detto in altro modo, la natura mortale cerca, nei limiti del possibile, di «essere sempre [*aéi te éinai*] e di essere immortale [*athánatos*]; lo può essere per quest'unica via, mediante la generazione, perché al posto dell'essere vecchio lascia un altro essere nuovo».[70]

La conclusione di questo ragionamento è nota. Coloro i quali sono fecondi *katá to sóma*, si volgono di preferenza alle donne, cercando di procacciarsi l'immortalità per il tempo a venire attraverso la procreazione. Mentre quelli che sono fecondi *katá ten psychén* partoriscono ciò che l'anima può concepire, vale a dire il pensiero e la virtù in ogni sua forma, con la precisazione che «la forma di pensiero più grande e più bella è quella che riguarda l'ordinamento delle città e delle case».[71]

L'affermazione contenuta nel *Teeteto*, secondo la quale Socrate dichiara di trovarsi nella medesima situazione delle levatrici, e conseguentemente di potere essere di aiuto nella generazione del vero, proprio in quanto è *ágonos ... sophías*, «sterile di sapienza»,[72] va dunque riportata alla stessa filigrana di ragionamento presente nel *Simposio*. Compito di chi assista nel *travaglio* del parto coloro che siano gravidi *secondo l'anima* – il filosofo nel dialogo sulla scienza, Eros nel testo riguardante l'amore – è quello di prestare la propria opera allo scopo di favorire la generazione. Quanti partoriscono con l'aiuto così ricevuto, possono aspirare a conseguire l'unica forma di immortalità possibile per gli *thnetói*, vale a dire quella connessa con la virtù e il pensiero. Ma colui che, usando la *maieutiké téchne*, favorisca questo processo di generazione *katá ten psychén*, può farlo proprio in quanto è *ágonos ... sophías*.

D'altra parte, la similitudine posta da Platone fra l'arte di cui Socrate disponeva e quella esercitata dalle levatrici non può

[69] Platone, *Il simposio*, 206 e, 7-8.
[70] *Ibid.*, 207 d, 2-3.
[71] *Ibid.*, 209 a, 6-7. Da notare che, a conferma della stretta connessione fra i due dialoghi, anche nel *Simposio* Platone allude alla possibilità che la generazione produca «immagini», in quanto distinte dalla «verità»: «Non credi che, guardando la bellezza con ciò per cui essa è visibile, gli accadrà di partorire non già immagini di virtù [*éidola aretés*], poiché egli non tende a un'immagine [*éidolon*], ma la virtù vera [*alethé*], perché è a contatto col vero [*tou alethoús ephaptoméno?*]» (*ibid.*, 212 a, 3-5).
[72] Platone, *Teeteto*, 150 c, 4.

essere assunta (come si tende perlopiù a fare) come metafora edificante, destinata a evocare un rapporto maestro-discepolo improntato alla benignità del primo e all'obbedienza del secondo. Nella perpetuazione di un simile stereotipo, del tutto fuorviante per quanto riguarda l'esatto inquadramento del modo in cui dovrebbe svilupparsi la ricerca della verità secondo Platone, colpisce che si siano arbitrariamente trascurati alcuni inoppugnabili elementi di fatto, riguardanti la figura storica e la funzione concreta della *máia*, e si siano al tempo stesso dimenticate anche alcune importanti indicazioni contenute nella stessa tradizione dossografica.

Questo passaggio del *Teeteto*, certamente fra i più noti e frequentemente citati dell'intera produzione platonica, richiamato spesso per alludere alle modalità peculiari dell'insegnamento socratico, è in realtà un luogo sconcertante e per molti aspetti ancora enigmatico. Già si è accennato all'interpretazione tradizionale del testo, ripetuta un'infinità di volte, quasi sempre senza un briciolo di valutazione critica. Coloro che ricercano la verità si troverebbero, secondo Platone, nella stessa condizione in cui versano le donne gravide. Come queste, mediante il parto, generano figli *secondo il corpo*, così quelli sono capaci di una generazione spirituale *secondo l'anima*. In entrambi i casi, il *travaglio del parto* (*pónos*) può essere favorito, o direttamente determinato, dall'intervento di una *máia*, alla quale va dunque riconosciuto un ruolo fondamentale nella procreazione, corporea o spirituale che sia. Socrate, secondo questa interpretazione, sarebbe dunque la «levatrice» che aiuta i suoi interlocutori a dare alla luce ciò di cui essi sono pregni. Ed è perfino ovvio che, per raggiungere questo obiettivo, il suo modo di operare abbia la «dolcezza» che si suppone propria di chi assista amorevolmente una partoriente, così come dolce e amorevole sarebbe stata la condotta delle *máiai* nei confronti delle donne gravide.

Si è già intravisto, nel percorso fin qui condotto, quale sia il primo formidabile intoppo nel quale si imbatte una rappresentazione così edulcorata, e insieme così sostanzialmente poco espressiva. Per descrivere più specificamente il modo col quale Socrate aiuterebbe a procreare, subito dopo averlo paragonato alla madre-*máia* Fenarete, Platone usa infatti quella stessa forma

verbale – *basanízein* – che non soltanto abbiamo già colto, con un significato non equivocabile, all'interno del *Sofista*, ma che, anche volendo estenuarne la valenza semantica, certamente non può essere assunta come indicazione di un approccio «dolce» o puramente remissivo. Per far partorire i propri interlocutori, Socrate li sottopone alla tortura. Come numerosissime altre simmetrie linguistiche e contenutistiche starebbero a confermare, qui Platone esprime insomma la stesso concetto già individuato nel *turning point* del *Sofista*, e che si potrebbe riassumere schematicamente in questi termini. In presenza di una situazione di *krísis* – in senso letterale, dove cioè in modi diversi sia questione «di vita o di morte» (là riguardo alla possibilità di non essere privati del *lógos*, qui nella questione *vitale* per antonomasia, che è la procreazione) –, l'approccio deve essere ispirato a un «necessario» *basanízein*.

Pur essendo già in se stesso assai rilevante, questo primo passo è tuttavia ancora meno dirompente delle sorprese che si presentano non appena si proceda oltre la superficie dell'aneddoto edificante della mammina affettuosa. Una perlustrazione anche sommaria delle fonti disponibili fa emergere infatti un dato di fatto quanto meno singolare, vale a dire la mancanza di documentazioni, comunque intese, circa il modo concreto di operare delle levatrici in tempi coevi, o precedenti, a Platone. Di qui una conseguenza almeno virtualmente tale da sovvertire radicalmente gli schemi tradizionali di interpretazione di questo passo del *Teeteto*, nel senso che, contrariamente a quanto si è perlopiù affermato, la metafora della levatrice non serve a farci capire in quale modo Socrate dialogasse con i suoi interlocutori ma, esattamente al contrario, *serve piuttosto a informarci sul modo in cui operassero le levatrici* – vale a dire, attraverso il *basanízein* – colmando in tal modo quella che, diversamente, resterebbe una lacuna nel pur ampio materiale, letterario e figurativo, accessibile intorno alla ginecologia della donna greca.

Affermando che Socrate, *ágonos* ... *sophías*, così come non più in grado di generare sono le donne che attendono al parto, agisce nei confronti di coloro che sono gravidi secondo l'anima col *basanízein*, Platone da un lato ci *ricorda* quale debba essere

l'approccio da assumere allorché sia in gioco la ricerca della verità, e dall'altro ci informa che qualcosa di simile, *ispirato alla stessa logica*, è quanto fanno le *máiai* con coloro che sono gravide secondo il corpo. Conformemente al principio, valido in entrambi i casi, che qualunque *ghénnesis* implica *necessariamente* un *pónos*, se si vuole aiutare a procreare si dovrà intervenire *sottoponendo a tortura* chi sia pregno di qualcosa che «meriti» il duro *travaglio* del parto. Se il medico pietoso uccide il paziente, e la levatrice timorosa di infliggere sofferenze alla partoriente può decretare la morte della madre e della prole, allo stesso modo quella figura di *máia* che è il filosofo non dovrà farsi condizionare da alcun malinteso rispetto umano, se vorrà risparmiare ai suoi interlocutori la non meno esiziale perdita del *lógos*.

Ma il superamento di ogni ingenua e infine deformante rappresentazione del parallelismo posto da Platone nel *Teeteto* consente di approfondire il ragionamento in una direzione del tutto diversa, oltre che assai più feconda, rispetto a quella tradizionale. Condividendo acriticamente lo stereotipo dell'aneddoto, utilizzato spesso in chiave agiografica, per accreditare la *materna* benevolenza di Socrate, si è eluso un interrogativo di grande importanza, al quale si può invece ora accedere con la necessaria attenzione. Il problema riguarda quello che, per dirla in breve, si potrebbe definire il «fondamento» in base al quale non solo nel *Teeteto*, ma anche indirettamente altrove, il filosofo ha scelto proprio la metafora della *máia* (di per sé insolita, e per certi aspetti anche esposta a interpretazioni malevole, soprattutto per il richiamo paradigmatico a una figura dell'universo femminile in una società misogina e sessista quale è quella ateniese) per alludere al modo di agire del suo maestro. Una volta scartata, perché palesemente priva di ogni sensatezza, l'idea che tale accostamento potesse essere suggerito dalla volontà di favorire una rappresentazione addomesticata del personaggio, almeno per bilanciare altri aspetti ruvidi o scostanti emergenti dalla sua biografia, si fa strada un'altra ipotesi, più corroborata dai documenti disponibili, oltre che in se stessa più significativa.

Platone ha scelto – nel *Simposio*, oltre che nel *Teeteto* – di usare un paragone insolito e audace, quale è quello fra un uomo

comunque illustre e una donna anonima, accostando la generazione secondo il corpo a quella secondo l'anima, il parto spirituale e quello fisico, e insistendo anzi nel sottolineare il parallelismo fra l'*arte* da lui praticata e quella esercitata dalle *máiai*,[73] perché, nei fatti, quell'accostamento sussisteva già, materialmente incarnato in una figura universalmente conosciuta, e da tutti rispettata. «Seduta, nella posizione in cui le donne greche affrontavano sia la terapia ginecologica che il parto, la Pizia non cura il proprio utero né partorisce: parla. Vergine, casta, madre mancata, nel suo corpo non abita un utero bensì un dio che, come un utero, si nutre di aromi e, come un filosofo, partorisce discorsi».[74]

Altre fonti, oltre a quelle fin qui citate, confermano che la posizione assunta dalle donne per partorire non era in ogni caso sdraiata, ma coincideva piuttosto con quella attribuita alla profetessa di Apollo,[75] o alternativamente con quella descritta negli *Inni omerici* a proposito del parto di Leto, assistita dalla «dea del travaglio» (*mogostókos*). «Quando Illizia, la dea del travaglio, arrivò a Delo, Leto fu presa dalle doglie e si apprestò a partorire [*ten tóte de tókos éile menoinésen de tékesthai*]. Cinse con le braccia la palma, puntò le ginocchia sul tenero prato, e

[73] «La mia arte [*téchne*] appartiene a quella della levatrice [*maiéuseos*] per ogni altro aspetto, mentre differisce in questo, che aiuta a partorire gli uomini e non le donne, e che si prende cura delle anime partorienti, invece che dei corpi» (Platone, *Teeteto*, 150 b, 6-9).

[74] Come scrive, a conclusione di un saggio davvero magistrale, G. Sissa, *La Pizia delfica: immagini di una mantica amorosa e balsamica*, «aut-aut», 184-85, 1981, pp. 193-213; cfr. anche id., *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G. Duby e M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, I: *L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 58-99. Una postura della partoriente simile a quella attribuita alla Pizia – vale a dire seduta, circondata di fumi e aromi – è ben documentata in numerose rappresentazioni figurative. Cfr. in particolare la fig. 2 («Divinità che partorisce, statua di argilla, alta circa 20 cm., scavata da J. Mellaart nel 1961 dalle rovine di Catal Huyuk, città neolitica del 7000-5000 a. C., sull'altopiano anatolico della Turchia») e la fig. 7 («Scena di nascita. Rilievo della Grecia arcaica. La partoriente nuda è sostenuta da ognuna delle due parti da due donne che la assistono, una delle quali *preme contro il suo utero*»; corsivo mio), riportate in S. Favaro, *Anatomia e fisiologia dell'apparato riproduttivo femminile nel «Corpus Hippocraticum» e in Aristotele*, tesi, Padova a.a. 1997-98 (importante contributo, segnalatomi da M. G. Ciani, anche per la selezione di passi ippocratici relativi alla gravidanza e al parto).

[75] Cfr. D. Gourevitch, *Grossesse et accouchement dans l'iconographie antique*, «Le dossier de l'archéologie. La médecine antique», gennaio 1999, pp. 42-48.

sorrise la terra di sotto: il dio uscì fuori alla luce, e le dee gridarono tutte».[76]

Poco importa se Platone intendesse riferirsi più o meno esplicitamente proprio al *parádeigma* della sacerdotessa delfica, ovvero se egli avesse in mente altri «modelli» ancor più ricorrenti.[77] Resta il fatto incontestabile che l'abbinamento fra due *modalità della generazione*, la simmetria tra parto corporeo e parto spirituale, e quindi anche il rilevamento dell'identità del processo di *genesi del nuovo*, quale che sia la «natura» della «prole» che venga a essere generata, erano patrimonio comune di una esperienza consacrata dalla tradizione e dal culto, tendente a rappresentare il parto del *lógos* con modalità del tutto simili a quelle del parto di un essere vivente.

Non si tratta di una similitudine costruita sulla base di analogie estrinseche o di semplici suggestioni. Una molteplicità di fili collegano e intrecciano l'attività profetica a quella procreativa. La stessa profezia è un *pónos*, un parto combattuto. Come tale era certamente vissuta nel santuario più famoso dell'Antichità, dedicato al culto di Apollo. Lì, «accanto all'ombelico, dove il corpo della terra ha il suo centro, a Delfi, la donna appollaiata su un alto tripode evoca una scena di genesi».[78]

Della ginecologia greca antica sapevamo ormai quasi tutto. In particolare, abbondante e singolarmente compatta è la documentazione disponibile relativa ai trattati ginecologici che

[76] *Inno ad Apollo*, 115-19, in *Inni omerici*, a cura di G. Zanetto, Milano 1996. Devo la segnalazione di questo passo, e numerosi altri importanti spunti riguardanti le questioni della maternità nella Grecia antica, alle indicazioni gentilmente fornitemi da M. G. Ciani.

[77] «La posizione inginocchiata era quella normalmente assunta dalle partorienti in Grecia; ne restano tracce anche nell'iconografia: le dee della fertilità sono appunto rappresentate in tale postura» (G. Zanetto, *ibid.*, p. 241; cfr. anche J. S. Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton 1989). A proposito della posizione della partoriente, ricollegandosi a una descrizione di Pausania, Bettini riferisce il seguente episodio: «Il padre di Auge [madre di Telefo] aveva ricevuto un oracolo secondo il quale la figlia avrebbe generato un nipote che un giorno l'avrebbe ucciso. Auge, dunque, per volere paterno era diventata sacerdotessa di Atena, votata alla perenne verginità. Ma un giorno, Eracle, ubriaco, la violentò, e Auge concepì da lui un figlio. Il padre se ne accorse e voleva gettarla in mare, per uccidere lei e il malaugurato nipote, ma un attimo prima di essere afferrata "Auge cadde in ginocchio e partorì Telefo" ... Quella donna era il simbolo del parto» (*Nascere* cit., pp. 80-81).

[78] G. Sissa, *La verginità in Grecia*, Roma-Bari 1992, p. 32 (ed. orig. 1986).

appartengono al *Corpus Hippocraticum*.[79] Semmai quello che ci mancava era sapere in che modo operassero le levatrici. Questa lacuna è stata colmata non da un medico o da un dossografo, ma da un filosofo che, paragonando il suo maestro a una *máia*, intendeva in realtà evocare quanto di magico e soprannaturale, comunque difficilmente accessibile ai non iniziati, vi sia come ambiente nel quale può realizzarsi la generazione – spirituale o corporea che sia.

Ma, sebbene meno importante di quello appena affrontato, vi è un secondo ordine di considerazioni, anche queste abitualmente trascurate, capace di prospettare una interpretazione diversa dell'analogia istituita da Platone fra l'*arte* socratica e la *maieutiké téchne*. Nella ben nota tipologia dei *Dialoghi* delineata da Diogene Laerzio, il secondo grande filone di scritti, definito *zetetikós*, comprende al suo interno un'ulteriore suddivisione, a seconda che si tratti di scritti basati sulla discussione (*ghymnastikós*), ovvero sulla lotta delle idee (*agonistikós*). Ebbene, prescindendo in questa sede dalla maggiore o minore attendibilità dei criteri proposti per definire la classificazione (perlopiù abbandonata dagli studiosi moderni), resta comunque il fatto che il tipo di dialoghi definito *maieutikós* viene fatto rientrare in una «famiglia» – quella che, nel suo insieme, è di tipo *ghymnastikós-agonistikós* – alla quale appartengono anche gli scritti del genere in cui «si mette alla prova» l'interlocutore (*peirastikós*), quelli del genere accusatorio (*endeiktikós*), e infine quelli di genere eversivo (*anatreiptikós*).[80]

[79] «Fondata su un patrimonio di notizie già in gran parte raccolte nella ginecologia egizia e orientale, la ginecologia greca emerge dapprima dal gruppo di opere mediche appartenenti al *Corpus Hippocraticum* con una serie assai consistente di scritti di carattere specialistico, in tutto o in parte relativi alle malattie femminili, prodotti dalla grande clinica ippocratica del quinto e del quarto secolo a.C.» (P. Manuli, *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, in S. Campese, P. Manuli e G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, p. 149). Enumerando analiticamente i trattati ippocratici di argomento ginecologico, L. Bourgey sottolinea che «essi costituiscono un insieme al tempo stesso complesso e unitario», e che sono inoltre «per molti aspetti gli scritti più curiosi di questa antica tradizione empirica» (*Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hippocratique*, Paris 1953, pp. 169-70).

[80] Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III, 49; si cita da Diogenes Laertii *Vitae philosophorum*, a cura di H.S. Long, Oxonii 1964, 2 voll.

Non è difficile notare, dunque, che, almeno secondo il parere del dossografo, i dialoghi che possono essere ricondotti alla *maieutiké téchne* rientrano in una tipologia di scritti tutti accomunati da una valenza *agonistica*, che può andare dall'esame serrato, di cui dice il genere peirastico, fino alla sovversione di quello anatreptico. Di conseguenza, è difficile immaginare che, perfino sotto il profilo strettamente terminologico, oltre che sul piano della definizione tipologica, vista la «parentela» che è stata istituita, la maieutica possa essere considerata un'arte inoffensiva o un esercizio di «neutrale» assistenza. Pur senza minimamente sopravvalutare la testimonianza offerta da Diogene, e tuttavia non dimenticando la scarsità assoluta di riferimenti alla *maieutiké téchne* in altri autori a parte Platone, si può se non altro indicare nel passo delle *Vite* ora commentato la conferma di una pregnanza semantica attenuata o stravolta nelle interpretazioni tradizionali.

Il definitivo compimento del percorso interpretativo fin qui delineato, combinando una riflessione sul significato dell'immagine *ostetrica* impiegata da Platone con la testimonianza del dossografo, è offerta dal passaggio immediatamente successivo del *Teeteto*. Sottolineando nuovamente l'analogia fra la condizione dei suoi giovani interlocutori e quella delle partorienti, Socrate afferma infatti che essi «*patiscono* [*páschousi*] anche in questo le stesse pene delle donne partorienti; infatti hanno le *doglie* [*odínousi*] e giorno e notte sono pieni di difficoltà [*aporías*] molto più delle donne».[81] Ciò che accomuna coloro che sono sul punto di procreare, secondo il corpo o secondo l'anima, è dunque il dolore e il trovarsi in *aporía*. Queste stesse *sofferenze*, inoltre, non sorgono spontanee, ma sono invece indotte dall'azione di chi eserciti l'arte della maieutica, visto che lo stesso Socrate afferma esplicitamente che «il potere della mia arte [*e emé téchne dýnatai*] consiste nel suscitare [*eghéirein*] e nel far cessare [*apopáuein*] questo travaglio [*táuten ... odína*]».[82]

Dunque la *téchne* della quale Fenarete e Socrate sono in possesso, e che consente a entrambi, pur sterili, di cooperare al

[81] Platone, *Teeteto*, 151 a, 5-9.
[82] *Ibid.*, 151 a, 9-b, 1.

processo della generazione del nuovo, intrattiene un rapporto decisivo col dolore e con la sofferenza. Precisando ulteriormente quanto era già stato indicato, allorché era stata istituita l'analogia tra le due forme nelle quali può esercitarsi la *maieutiké téchne*, Platone sottolinea che quel *basanízein*, al quale ci si era riferiti come peculiarità specifica della sua arte, coincide col suscitare o far cessare il travaglio. La *ghénnesis*, qualunque genesi, corporea o spirituale, è dunque connessa indissolubilmente al dolore. E il compito del filosofo è quello di agire in modo da rendere *generativa* la sofferenza, di far sì che – come scriveva il poeta – *ton páthei máthos thénta kyríos échein*, «abbia valore l'apprendere attraverso la sofferenza».[83]

Esattamente questo stesso perimetro concettuale, delimitato dal rapporto indissolubile fra il dolore, come forma determinata del *patire*, e la *conoscenza*, e dall'evocazione di uno scenario *genetico*, connesso cioè alla genesi del nuovo, si ritrova nel *Teeteto* poco più avanti, nel contesto della celebre descrizione *genealogica* della filosofia. «Questo *páthos*», scrive infatti Platone, «è proprio del filosofo: il provare meraviglia [*to thaumázein*]. E la filosofia non ha altro principio [*arché*] che non sia questo. Né si può dire che malamente abbia descritto il processo di genesi [*ou kakós ghenealoghéin*] colui che ha indicato Iride quale figlia di Taumante».[84] Qui, *arché* e *ghénnesis*, il principio e l'origine, l'inizio in senso eziologico e il cominciamento in senso cronologico, finiscono per coincidere. La filosofia *si genera*, nel senso che prende le mosse da, e si fonda su, quella forma di *páthos* che è il *thaumázein*. Perciò il compito di chi intenda aiutare nella *generazione* filosofica, consiste nel suscitare il *páthos* in coloro che appaiano essere gravidi, in modo da consentire loro di partorire.

[83] Eschilo, *Agamennone*, 177-78. Per un ulteriore approfondimento di questo passaggio, cfr. il bel saggio di R. Bodei, *Conoscenza e dolore. Per una morfologia del tragico*, «Il Centauro», 1983, 7, pp. 3-27.

[84] Platone, *Teeteto*, 155 d, 2-5. Il riferimento di Platone è, com'è noto, alla *Teogonia*, 265-66.

3. *I cavalieri alla battaglia in campo aperto*

Il *neoghenés paidíon*, il «bambino appena nato», portato alla luce da Teeteto con l'aiuto della *máia* Socrate, induce a rispondere all'interrogativo dal quale la ricerca ha preso le mosse – «che cos'è la scienza?» – con un'affermazione identica a quella che avrebbe pronunciato il sapientissimo Protagora e, prima di lui, Omero, Eraclito e tutta la loro specie: «la sensazione diventa scienza».[85] Il ragionamento impostato all'inizio del dialogo, tendente a stabilire se scienza e sapienza siano identiche e, più in generale, in che cosa consista l'*epistéme*, raggiunge così una conclusione che è insieme il frutto della «gravidanza» di Teeteto e della *maieutiké téchne* di Socrate. D'altra parte, come sempre accade dopo un parto, anche in questo caso sarà necessario sottoporre il neonato alla cerimonia dell'*amphidromía*, in modo da verificare se «meriti di essere allevato, ovvero se sia vuoto e falso», e di conseguenza tale da non essere degno di essere nutrito.[86]

Come già si è verificato a proposito del *Sofista*, anche nel *Teeteto* il primo «movimento» dell'indagine si conclude con un esito aporetico. Salvo che nel dialogo ispirato alla figura del matematico ateniese la ragione del fallimento è detta in maniera ancora più esplicita: «Sei giovane [*Néos gar ei*], caro ragazzo [*o phíle pai*]».[87] Dunque la causa della battuta di arresto subita dalla ricerca va individuata nel fatto che l'interlocutore di Socrate, il *pais* Teeteto, *in quanto è giovane*, «presta ascolto e si lascia infine persuadere da una facile retorica».[88] La confutazione della posizione espressa dal sofista Protagora, che era sembrata facilmente realizzabile, si mostra invece molto più ardua del previsto. Si impone, anzi, un riorientamento complessivo dell'indagine, che ritorni sulle conclusioni raggiunte in maniera troppo affrettata, e sviluppi in una direzione differente tutto il

[85] Platone, *Teeteto*, 160 e, 1-2.
[86] *Ibid.*, 160 e, 7-161 a, 4.
[87] *Ibid.*, 162 d, 3.
[88] *Ibid.*, 162 d, 3-4.

ragionamento, tentando di stabilire se sensazione e scienza siano la stessa cosa, ovvero due cose diverse.[89]

A partire da questo punto, l'andamento del dialogo ricalca molto da vicino lo schema già descritto a proposito del *Sofista*, non solo per quanto riguarda l'impianto complessivo dell'analisi, rivolta a un esame stringente delle posizioni espresse da altri pensatori intorno al tema dell'immobilità o del movimento dell'essere, ma anche sotto il profilo del lessico e delle categorie impiegate per portare a termine la ricerca. In entrambi i dialoghi, infatti, la discussione procede contemporaneamente «su due fronti», combattendo quindi non soltanto contro coloro che sostengono che tutto è in movimento, ma anche contro gli assertori della tesi opposta. La distinzione del «campo di battaglia» in due schieramenti rivali, che aveva caratterizzato il procedimento seguito nel *Sofista*, anche mediante l'esplicita assunzione del *trópos tes diairéseos*, nel *Teeteto* compare nei termini di una contrapposizione di carattere intensivamente *polemico*, conseguente alla scelta di non soggiacere in alcun modo all'autorità di Protagora.

La disamina sviluppata nella seconda parte del dialogo, essa stessa ispirata a una «logica» e a un linguaggio di tipo militare, può prendere le mosse, infatti, solo dopo che sia stato compiuto un gesto bellico, vale a dire solo dopo che il *lógos* di Protagora sia stato «preso», nello stesso modo in cui vengono presi i prigionieri in battaglia. A colui che afferma che l'uomo è misura di tutte le cose, si dovrà far notare che è impossibile non riconoscere che uno è più sapiente di un altro, e che costui, il più sapiente, e non chiunque altro, può dunque essere assunto come misura. In questo modo, il discorso protagoreo «è stato catturato [*halískesthai*], ed è stato altresì imprigionato [*haliskómenos*] dal fatto che conferisce vigore [*kyrías poiéi*] alle opinioni altrui, proprio mentre appariva evidente che queste non giudicavano in alcun modo vero quello stesso discorso».[90] D'altra parte, in molti altri modi quel *lógos* può essere «fatto prigioniero»,[91] forzandolo di conseguenza ad ammettere che non tutte le opinioni di tutti sono vere allo stesso modo.

[89] «Come sembra, è necessario esaminare la questione in un altro modo, così come suggerisce il discorso tuo e di Teodoro» (Platone, *Teeteto*, 163 a, 4-5).
[90] *Ibid.*, 179 b, 6-9.
[91] *Pollaché ... kai álle an to ghe toioúton halóie* (*ibid.*, 179 c, 1-2).

Per ottenere questo risultato, ci si dovrà tuttavia avvicinare più da presso a quel discorso, per verificare se esso suoni sano ovvero se risulti incrinato,[92] tenendo presente in ogni caso che la tesi della mobilità dell'essere, ma non meno il punto di vista ad essa opposto, ha suscitato grandi controversie, tuttora ben lontane dal potersi dire esaurite. Per essere più precisi, si deve anzi sottolineare che, «intorno a questo argomento si è sviluppata una battaglia [*máche*] non di poco conto, alla quale hanno inoltre partecipato non pochi combattenti».[93] Non si è trattato, inoltre, di un conflitto circoscritto, giacché esso è andato propagandosi molto largamente per la Ionia, e «i discepoli di Eraclito sono coloro che sostengono con maggior vigore [*choregoúsi ... mála erroménos*] questo discorso».[94]

Poste queste premesse, l'andamento successivo dell'indagine definisce la medesima impostazione che verrà poi ripresa nel *Sofista*. Due schieramenti contrapposti, rappresentati come manipoli di combattenti in guerra gli uni contro gli altri, si affrontano in una *máche ou pháule*, che assomiglia per molti aspetti a quella *ápletos máche* divampata tra i fautori dell'unità ovvero della molteplicità dell'essere. Anche qui, il lessico assume una connotazione sempre più tecnicamente determinata in senso militare, e le immagini largamente prevalenti sono quelle desunte dall'ambito della guerra.[95] E anche qui i due interlocutori si trovano di fronte alla necessità non solo di compiere una scelta impegnativa, ma addirittura di andare incontro a un rischio (*kíndynon*). Essendo inavvertitamente caduti proprio in mezzo alle due parti in conflitto, o essi dovranno escogitare un modo per *difendersi*, ovvero dovranno rassegnarsi a scontare la pena (*díken dosómen*).[96]

Anche la soluzione prescelta dai due dialoganti, coinvolti in una guerra che per molti aspetti richiama la *ghigantomachía perí*

[92] *Prositéon oun enghytéro ... kai skeptéon ... éite hyghiés éite sathrón phthénghetai* (Platone, *Teeteto*, 179 d, 1-4).

[93] *Ibid.*, 179 d, 4-5.

[94] *Ibid.*, 179 d, 7-8.

[95] *Ex pharétras ... anaspóntes ... hetéro pepléxe ... toúto de pány polemoúsin ... pantachóthen ekbállousin ... tous ándras machouménous heórakas, eirenéuousin de ou synghégonas* (*ibid.*, 180 a, 4-b, 5).

[96] Cfr. *ibid.*, 180 e, 5-181 b, 6.

tou ghénou,[97] è identica, sia dal punto di vista terminologico, che nella sostanza filosofica, a quella che è possibile rintracciare nel *Sofista*. Così come in quest'ultimo dialogo la situazione senza uscita nella quale vengono a trovarsi i due giovani interlocutori può essere affrontata soltanto riconducendo tutto il ragionamento all'*archegós prótos*, allo stesso modo l'opzione che ora si impone è quella di esaminare tutta la questione *ex archés*, che non vuol dire soltanto «dal principio»,[98] ma anche «muovendo dalla sua origine», vale a dire da ciò che ne costituisce tuttora il fondamento. Quanto al modo concreto di impostare il ragionamento, prendendo le mosse dalla sua *arché*, l'unica strada percorribile è quella che consiste nell'assumere ciò che dicono i fautori della tesi della perenne mobilità dell'essere nei termini di *problema*, di qualcosa che noi stessi consideriamo degno di essere analizzato in tutte le sue implicazioni. Poiché, infatti, «da costoro, che lo vogliamo o meno, non riusciremo ad aver conto di nulla», non resta che «cercare di cogliere noi stessi il loro pensiero, *esaminandolo come un problema* [*hósper próblema episkopéisthai*]».[99] Aggiungendo, inoltre, che non si tratta di un problema nuovo, poiché è invece quello stesso che ci è stato trasmesso dagli antichi, nella forma dello scorrere perpetuo di Oceano e Teti.

Il fitto intreccio di richiami incrociati fra i due dialoghi, anche al di fuori della connessione istituita dallo stesso Platone fra l'uno e l'altro,[100] è reso ancora più evidente da una circostanza abitualmente trascurata, alla quale è invece opportuno riservare una particolare attenzione. Nell'andamento della discussione, in entrambi i casi programmaticamente rivolta ad

[97] Poco prima del passaggio che stiamo analizzando, c'è addirittura una citazione platonica che rende ancor più stringente questo parallelismo, allorché Teodoro paragona Socrate ad Anteo (della stirpe dei Giganti, appunto) per la sua indomabile inclinazione a coinvolgere chi gli capiti a tiro in una battaglia di ragionamenti (cfr. Platone, *Teeteto*, 169 b, 1-4).

[98] «Per questa ragione, Teodoro, la questione va esaminata con maggiore attenzione e muovendo dal principio [*ex archés*], così come costoro propongono» (*ibid.*, 179 d, 9-e, 1).

[99] *Ibid.*, 180 c, 5-6.

[100] Come si ricorderà, il *Teeteto* termina per consentire a Socrate di recarsi all'Areopago, dove dovrà rispondere all'accusa di Meleto, rimandando al giorno successivo la prosecuzione della discussione, mentre il *Sofista* inizia col richiamo all'impegno assunto il giorno precedente.

analizzare temi specifici quali la definizione della scienza nel *Teeteto* e del sofista nel dialogo omonimo, gli interlocutori si imbattono, in maniera apparentemente del tutto incidentale, nel chiarimento della nozione di filosofia. A ciò si aggiunga che l'accezione platonica di filosofia delineata in ambedue queste occasioni, a differenza di ciò che accade nel contesto di altri dialoghi, da un lato è contestuale alla ricognizione «storiografica», ovvero alla resa dei conti con il pensiero degli «uomini illustri e antichi», e dall'altro non si riferisce soltanto allo statuto teorico del filosofare, poiché include anche un riferimento alla figura morale di chi ad essa dedichi la propria vita.

Il «sospetto» emerso nel corso dell'analisi condotta nel *Sofista* – «non ci siamo avveduti di esserci imbattuti nella *scienza degli uomini liberi*, sicché c'è il rischio che, mentre eravamo alla ricerca del sofista, abbiamo trovato il filosofo» –[101] viene confermato e più esplicitamente argomentato nel dialogo che, sotto il profilo della *fictio* drammatica, è precedente. Vi è un punto in cui la ricerca, qualunque sia il tema specifico al quale essa si «applichi», o dal quale prenda le mosse, viene a trovarsi di fronte a una alternativa ineludibile. O subisce lo scacco dell'*aporía*, del dire qualcosa e insieme il suo contrario, del non poter conferire un significato univoco alle parole stesse che vengono pronunciate, e con ciò riconosce il fallimento dell'impresa avviata. Ovvero essa deve misurarsi direttamente con il *problema* che è alla base di qualunque indagine, quale che sia la configurazione assunta, interrogandosi su quell'*archegós prótos*, al quale ogni discorso deve essere ricondotto. Ciò significa che quanto sembra essere affiorato in maniera puramente *incidentale* nello sviluppo del *Sofista* e del *Teeteto*, vale a dire l'emergere della «scienza degli uomini liberi», è in realtà ciò intorno a cui «lavora» qualsiasi *lógos*, sebbene differenti possano essere i punti di applicazione del ragionamento.

Ciò di cui Socrate e Teodoro si occupano, modificando per la terza volta l'argomento del loro discorrere,[102] non rappresenta dunque una «parentesi», deviante rispetto alla coerenza dell'argomento in discussione, ma è al contrario ciò che consente

[101] Platone, *Il sofista*, 253 c, 6-9.
[102] Cfr. id., *Teeteto*, 172 d, 5-6.

di impostare quello stesso argomento con la necessaria *radicalità*, riferendolo alle *radici* da cui esso deriva, e ponendo con ciò le premesse affinché l'indagine possa raggiungere un esito positivo, anziché arrestarsi in una strada senza uscita. Solo «costruendo discorsi in pace [*en eiréne*] e secondo la libera disponibilità del tempo [*epí scholés*]»,[103] solo dunque godendo della condizione di chi sia «cresciuto realmente nella libertà [*en eleuthería*] e nella disponibilità del tempo [*scholé*]»,[104] in una parola, solo essendo «quello che tu definisci filosofo» (*on de philósophon kaléis*),[105] si potrà evitare di restare impigliati nelle risorgenti antinomie dei discorsi, riuscendo insieme a reggere il conflitto con quanto hanno affermato gli «antichi» intorno alla mobilità o all'immobilità dell'essere.

L'*arché* dalla quale occorre ripartire, l'*archegós prótos* a cui costantemente ogni *lógos* va ricondotto per evitare di doversi dichiarare sconfitti, è per l'appunto questa condizione del filosofo, e questo modo specifico di concepire e praticare il lavoro filosofico, senza il quale non si può che essere sopraffatti. Solo colui che sia in grado di «celebrare l'armonia delle parole [*harmonían lógon*] e la vita degli dei e degli uomini felici [*theón te kai andrón eudaimónon bíon*]»,[106] solo chi sia filosofo, dunque, potrà scongiurare l'esito afasico dell'indagine, concludendo vittoriosamente quella battaglia non piccola, senza quartiere, che occorre ingaggiare contro coloro che rendono impossibile la parola e il pensiero.

Hippéas eis pedíon:[107] questo è il modo di condurre la ricerca, «sfidando i cavalieri in campo aperto». Il *pólemos* è una modalità obbligata di relazione con le tesi altrui, a meno che non si voglia precipitare nella contraddizione, o peggio ancora restare inchiodati nell'impossibilità di parlare. Nessun timore reverenziale, si tratti del *patér* Parmenide, ma anche del *sophótatos* Protagora,[108] dovrà distogliere chi sia «cresciuto realmente nella li-

[103] Platone, *Teeteto*, 172 d, 5.
[104] *Ibid.*, 175 e, 1.
[105] *Ibid.*, 175 e, 1-2.
[106] *Ibid.*, 175 e, 7-176 a, 1-2. Si tratta del celebre elogio del filosofo.
[107] «Sfidando Socrate alla discussione, è come sfidare i cavalieri in campo aperto» (*ibid.*, 183 d, 8-9).
[108] *Ibid.*, 160 d, 9. Così è definito il sofista di Abdera.

bertà e nella *scholé*» dall'impegno di sviluppare l'interrogazione in ogni direzione, muovendo da quel vero *principio* di tutto, che è costituito dal mettere in gioco se stessi. Da questo punto di vista, com'è nitidamente confermato dalla conclusione del *Teeteto*, ciò che importa non è raggiungere risultati definitivi, guadagnare risposte che si pretendano esaurienti intorno ai problemi posti con la ricerca. Può accadere, anzi, che l'esito più maturo dell'indagine consista non in un «pieno», non nell'illudersi di aver acquisito chissà quale contenuto conoscitivo ma, all'opposto, nel prendere atto di una condizione di *kénosis*,[109] che non equivale affatto a mera perdita o privazione, poiché è piuttosto segnale infallibile della saggezza (*sophrosýne*) che a noi è consentita: quella di chi «*non crede di sapere ciò che non sa*».[110]

Soltanto a ciò può condurre l'arte della *máia* se rettamente esercitata, questo e non altro è il suo *potere*:[111] aiutare i giovani nobili e virtuosi a rendersi conto di non sapere nulla di ciò che sanno quelli che sono stati e ancora sono «uomini grandi e meravigliosi».[112] Ricevuta dal dio, questa *téchne* consente dunque non di riempirsi di conoscenze, ma di *svuotarsi* di convinzioni erronee, valorizzando fino in fondo la *dýnamis* insita in questo vuoto consapevole. Avviato con la rivendicazione del possesso dell'arte maieutica, il percorso sviluppato nel dialogo giunge a compimento con la rivendicazione della *pienezza di un vuoto*. Il modo in cui questa *kénosis* può esprimersi – non credere di sapere ciò che non si sa – coincide con l'unica forma di *sophrosýne* attingibile nella condizione umana.

Si comprende, allora, per quale ragione, sotto il profilo della drammaturgia socratica, il *Teeteto* si interrompa per consentire al filosofo di recarsi al portico del re, ove dovrà rispondere all'accusa di Meleto. La *sophrosýne*, conquistata mediante l'esercizio del dono divino della *maieutiké téchne*, lo assisterà nel momento supremo del giudizio che egli dovrà ora affrontare. E gli farà dire, appunto, che «ciò che è *sophós*, si addice solo al

[109] «Se, in virtù della ricerca, riuscirai a ingravidarti di altre riflessioni, sarai pieno [*pléres*] di cose migliori; se, invece, resterai vuoto [*kenós*], sarai meno pesante a chi ti sta vicino» (Platone, *Teeteto*, 210 c, 1-3).

[110] *Ibid.*, 210 c, 3-4.

[111] *Tosoúton gar mónon he emé téchne dýnatai* (*ibid.*, 210 c, 4).

[112] *Ibid.*, 210 c, 5-6.

dio».[113] E che se Socrate è stato indicato dalla Pizia come *sophótatos* fra gli uomini, non è perché egli sia in possesso di una sapienza straordinaria, bensì perché, come filosofo, è consapevole che la «*anthropíne sophía* è di poco o nessun valore», e che semmai davvero sapiente, fra tutti il più sapiente, è chi, come Socrate, «abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza [*sophía*] non ha alcun valore».[114]

Questa *sophía*, l'unica che sia consentita all'uomo, non può tuttavia convertirsi contraddittoriamente in un *sapere* definitivamente stabilito, in una conoscenza stabile e conclusa. Al contrario, essa dovrà costantemente ritrovarsi come approdo (anch'esso non assolutizzabile) di un percorso analogo a quello descritto per l'appunto nell'*Apologia.* Solo misurando incessantemente il responso dell'oracolo, solo «sfidando» continuamente – *hippéas eis pedíon* – quanti si ritengono o sono considerati sapienti alla stringente verifica di un'interrogazione radicale. Di più: solo sottoponendo se stessi a questo severissimo esame, solo così si potrà preservare questa *sophrosýne* dal rischio che essa decada a rango di quell'*anthropíne sophía* che – riprendendo ancora una volta Eraclito –[115] Platone afferma essere di poco o nessun valore.

Ma per conseguire questo risultato, per poter perseverare nella *pienezza* conseguente a questo processo di *kénosis* incessante, è indispensabile abbandonare ogni remora *filiale* nei confronti di chicchessia, sviluppando il *pólemos* in ogni direzione, e in tutte le sue implicazioni.

[113] Eraclito, fr. B 76.
[114] Platone, *Apologia di Socrate*, 23 a, 7-b, 2-4.
[115] *Éthos gar anthrópeion men ouk échei ghnómas, théion de échei* (Eraclito, fr. B 78).

4.

Auseinandersetzung. La filosofia come «dibattimento con l'altro»

1. *Philosophieren ist Heraclitieren*

Considero a parte, con il più grande rispetto, il nome di Eraclito. Quando l'altro popolo dei filosofi respingeva la testimonianza dei sensi, perché questi stessi indicavano molteplicità e cambiamento, egli respinse la loro testimonianza, perché mostravano le cose come se avessero durata e unità ... Eraclito conserverà per sempre il diritto di affermare che l'essere è una vuota finzione. Il mondo «apparente» [*die "scheinbare" Welt*] è l'unico mondo: il «mondo vero» [*die "wahre Welt"*] è solamente una *fandonia in più*.[1]

L'*Ehrerbietung* tributata da Nietzsche al filosofo di Efeso non si basa soltanto sullo «smascheramento» del carattere meramente fittizio della cosiddetta *wahre Welt*. Di Eraclito il pensatore tedesco si dimostra debitore anche nella scelta dello stile della scrittura (attraverso *Sprüche*, così come mediante *apophtégmata* si esprimeva l'Oscuro),[2] nella concezione della verità,[3] oltre che nella

[1] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come fare filosofia col martello*, a cura di G. Brianese e C. Zuin, Bologna 1996, pp. 63-65 (ed. orig. 1888). Alla frase appena riportata, nel Quaderno W II 5, 73, segue questa impegnativa affermazione nietzscheana: *Wir denken heute daruber durchaus als Heracliteer*.

[2] «Il linguaggio di Nietzsche non è più quello del tutto ma quello del frammento, della pluralità, della separazione» (M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, Torino 1977, p. 208; ed. orig. 1969).

[3] «"Ogni verità è un che di semplice" [*Alle Wahrheit ist Einfach*]: non è questa una duplice menzogna?» (Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* cit., p. 39). Da notare che altrove lo stesso autore definisce la verità nei termini di «un mobile *esercito* di metafore» (*Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Opere*, ed. diretta da G. Colli e M. Montinari, III, 2: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Milano 1973, p. 361; ed. orig. 1873; corsivo mio). Commentando la definizione nietzscheana, R. Rorty osserva che essa «afferma che bisognava rinunciare completamente all'idea di "rappresentare la realtà" per mezzo del linguaggio, e perciò all'idea di trovare un contesto di riferimento per ogni vita umana» (*La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari

deliberata ricerca della solitudine,[4] attribuita allo stesso Zarathustra.[5]

Ma l'influenza eraclitea è ancora più evidente, e teoreticamente più significativa, proprio nella accentuata valorizzazione del lessico polemologico realizzata da Nietzsche. Anche limitandosi ai testi appena citati, si può rilevare infatti che gli apoftegmi che aprono il *Crepuscolo degli idoli* sono definiti non soltanto «sentenze» (*Sprüche*), ma anche «frecce» (*Pfeile*), a sottolineare il carattere *ostile* della sua scrittura, così come ostile è l'azione del «saettante Apollo», divinità distruttrice, le cui frecce «si rivolgono *contro* il mondo umano attraverso il tessuto delle parole e dei pensieri», e il cui arco «produce morte».[6] In termini ancora più espliciti, la stessa *Götzendämmerung*, questo «breve scritto», è definita come «una grande dichiarazione di guerra» (*eine grosse Kriegserklärung*), nella quale le questioni sono poste «con il martello» (*mit dem Hammer*).[7] Inconfondibilmente eraclitea è la metafora del gioco, ricorrente in tutto l'arco della produzione nietzscheana, dalla *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*[8] a *Umano, troppo umano*[9] fino allo stesso *Zarathustra*. Non meno significativa è inoltre una esplicita dichiarazione dello stesso filosofo tedesco, là dove afferma che la vicinanza a Eraclito gli fa «sentire più calore», e lo induce a «sentirsi di migliore umore che ovunque altrove».[10]

1989, p. 37; ed. orig. 1989). In altre parole, «è chiaro a Nietzsche che l'univocità della verità è non altro che l'illusione prospettica di chi è ancora intrappolato nei lacci della metafisica» (G. Brianese, *Commentario*, in Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* cit., p. 212).

[4] Riferisce, infatti, Diogene Laerzio che alla fine della sua vita Eraclito «divenne misantropo e si allontanò dalla società e trascorreva la vita sui monti, nutrendosi di erbe e di verdure» (*Vite dei filosofi*, IX, 3; si cita da Diogenes Laertii *Vitae philosophorum*, a cura di H. S. Long, Oxonii 1964, 2 voll.).

[5] «Giunto a trent'anni, Zarathustra lasciò il suo paese e il lago del suo paese, e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, né per dieci anni se ne stancò» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere* cit., VI, 1, Milano 1979, p. 3; si veda anche il bel commento di G. Pasqualotto a un'altra edizione dell'opera nietzschiana, Milano 1985).

[6] G. Colli, *La nascita della filosofia*, ivi 1975, p. 41.

[7] Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* cit., p. 35.

[8] Cfr. id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere* cit., III, 2, pp. 290-314 (ed. orig. 1873).

[9] Cfr. id., *Umano, troppo umano*, in *Opere* cit., IV, 2: *Umano, troppo umano, I. Frammenti postumi (1876-1878)*, Milano 1965, pp. 87 sgg. (ed. orig. 1878).

[10] Id., *Ecce Homo*, in *Opere* cit., VI, 3: *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner*, ivi 1970, pp. 74-75.

Più in generale, soprattutto nell'ultimo periodo della sua vita, Nietzsche rappresentava se stesso e la sua opera come una presenza *bellica*, del tutto irriducibile a ogni *pacificazione*: «Io porto una guerra che passa attraverso tutti questi casi assurdi come popolo, ceto, razza, professione, educazione, istruzione: una guerra come tra l'ascesa e il declino, tra volontà di vita e *sete di vendetta* contro la vita, tra probità e perfida bugiarderia».[11] Non soltanto «la guerra educa alla libertà»,[12] in quanto essa stimola negli uomini il senso di responsabilità individuale e la volontà di affermazione sulle forze che loro si contrappongono. Ciò che più conta – e che più specificamente mostra fino a che punto il pensatore tedesco abbia interiorizzato la nozione eraclitea di *pólemos* – è il fatto che «si è *produttivi* solo a prezzo di essere ricchi di contrasti; si rimane *giovani* solo a condizione che l'anima non si distenda, non desideri la pace ... Nulla ci è diventato più estraneo del desiderio di una volta, quello della "pace dell'anima", il desiderio *cristiano* ... Si rinuncia alla grande vita se si rinuncia alla guerra».[13]

Non è affatto detto che la guerra e la battaglia siano, di per se stesse, un male, visto che, anzi, anche l'essere virtuoso può essere rappresentato come il diventare un «campo di battaglia delle virtù». Certo è, invece, che, quand'anche fosse un male, «la guerra è un male necessario».[14] Si «diventa ciò che si è» (per riprendere il sottotitolo di *Ecce Homo*), soltanto in forza del conflitto.[15] Insomma, il riferimento al pensiero dell'Oscuro,

[11] F. Nietzsche, *Opere* cit., VIII, 3: *Frammenti postumi 1888-1889*, Milano 1974, p. 407.

[12] Id., *Crepuscolo degli idoli* cit., p. 167.

[13] *Ibid.*, p. 81.

[14] Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* cit., p. 55.

[15] «Appare in modo del tutto esplicito, sin dalle prime battute dello scritto nietzscheano, il nesso che lega saldamente tra loro la trasvalutazione dei valori ... e la guerra. E forse, come ha annotato Musil nei suoi diari, Nietzsche parla "troppo spesso" della necessità di "scendere in guerra", perché questa possa essere ritenuta "solo un'immagine, qualcosa di spirituale"... L'esercizio al quale viene chiamato il pensiero può svolgersi solamente all'interno di un conflitto e in forza di esso ... Si tratta di un compito per il quale la serenità è uno dei mezzi fondamentali, poiché essa consente l'esplosione della violenza purificatrice del martello, della violenza capace di distruggere quegli idoli che, nel mondo contemporaneo, hanno ormai completamente nascosto il volto della realtà» (Brianese, *Commentario* cit., p. 208). Il debito nei confronti di Eraclito è esplicitamente riconosciuto in Nietzsche, *Ecce Homo* cit., pp. 321-22.

proprio in un autore per altri aspetti alieno dal riconoscere debiti speculativi nei confronti di chicchessia – e anzi fustigatore inflessibile della «decadenza» dei filosofi,[16] ai quali contrappone un modo del tutto diverso di intendere la «filosofia» –[17] mostra fino a che punto sia viva la presenza di Eraclito nel passaggio fra Otto e Novecento.

Ben prima che la riflessione strettamente filosofica sul *pólemos* assuma la forma di una vera e propria *Kriegsideologie*,[18] contaminandosi di elementi e motivazioni distanti dall'ambito nel quale essa ha avuto origine, Nietzsche suggerisce una chiave di interpretazione della concezione eraclitea, destinata a essere ripresa e compiutamente sviluppata pochi decenni più tardi nella heideggeriana *Überwindung* della metafisica. Resta il fatto che il clima filosofico e culturale della prima metà del ventesimo secolo è profondamente segnato da uno spiccato interesse per i frammenti del sapiente di Efeso, al punto da potere affermare che l'eraclitismo rappresenta l'orizzonte unitario di riferimento nel quale si collocano le ricerche di autori per altri versi fra loro lontani o inconfrontabili.

Con una precisazione fondamentale. Nei trent'anni che intercorrono fra lo scoppio della Prima Guerra mondiale e la fine della Seconda, temi come la comunità, la morte, il pericolo, il destino – vale a dire i temi centrali dell'ideologia della guerra –

Le molteplici e ricorrenti risonanze eraclitee sono sottolineate più volte nel *Nietzsche* di M. Heidegger (1936-46), a cura di F. Volpi, Milano 1994 (ed. orig. 1961): a proposito del «pensiero capitale» di Eraclito (p. 281), della intima «controversità» (*Widerwendigkeit*) – e non solo della contra-dizione (*Widerspruch*) – dell'essere (p. 492), e infine della concezione eraclitea della giustizia (p. 518).

[16] «Tutto ciò che i filosofi hanno utilizzato da millenni, erano concetti mummificati; dalle loro mani non è uscito vivo nulla di reale. Uccidono, imbalsamano, questi signori che idolatrano i concetti, quando adorano – diventano un pericolo mortale per ogni cosa, quando adorano ... Essere filosofo, essere mummia, rappresentare il monotono-teismo con una mimica da becchino!» (Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* cit., p. 63).

[17] «La filosofia, così come io l'ho intesa e vissuta fino ad oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture, ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che finora era proscritto dalla morale» (id., *Ecce Homo* cit., p. 266).

[18] Il tema della guerra «grande e meravigliosa», e in particolare l'adesione dei maggiori intellettuali tedeschi all'«ideologia della guerra», costituisce il filo conduttore dell'ampia e penetrante ricostruzione storica condotta da D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino 1991, alla quale rinvio per un approfondimento del quadro storico e culturale che fa da sfondo all'analisi svolta nel presente capitolo.

ricorrono costantemente nelle pagine di Werner Sombart e Max Weber, Max Scheler e Thomas Mann,[19] Georg Simmel e Sigmund Freud, Ernst Jünger e Oswald Spengler. Sia pure in forme molto diverse, per tutti costoro prima ancora di essere un evento storico-politico determinato, la guerra è, come si legge in Jünger, una *innere Erlebnis*, qualcosa che appartiene anzitutto alla vita spirituale, e che offre l'opportunità di porre fine a ogni rimozione,[20] «ristabilendo, nella nostra coscienza, il rapporto vero e adeguato tra vita e morte»,[21] e dunque valorizzando appropriatamente la «potenza delle idee».[22]

D'altra parte, perfino nelle posizioni che possono apparire più vicine a quella di Nietzsche, e attraverso di lui a quella dello stesso Eraclito, il riferimento alla guerra assume spesso la forma di un'apologia, di un'opzione ideologica appunto, come tale incapace di pensare alla radice il fondamento stesso della guerra. Rispetto alla concezione del *Kampf* come «situazione limite», di cui parla Karl Jaspers, ovvero all'esaltazione del *Krieg* come «forma vitale», in quanto tale originaria e intrascendibile, a cui allude Jünger, si può affermare che l'intuizione nietzscheana, sintetizzabile nella formula *bellum-duellum*,[23] non viene ripresa in forma sistematica.[24] Al contrario: mentre si moltiplicano i ri-

[19] L'influenza di alcuni temi nietzscheani su Thomas Mann è ben documentata in L. Casini, *Mann interprete di Schopenhauer e Nietzsche*, «Cultura tedesca», 1994, 1, pp. 51-60.

[20] Cfr. S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere*, ed. diretta da C. Musatti, VIII: *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Torino 1976, pp. 123-48 (ed. orig. 1915).

[21] M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, in *Gesammelte Werke*, IV: *Politisch-pädagogische Schriften*, a cura di M. S. Frings, Bern-München 1982, p. 82.

[22] G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München-Leipzig 1917. Per una più ampia analisi, cfr. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente* cit., pp. 3-23 e id., *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milano 1988.

[23] «Credo mi sia consentito interpretare il latino *bonus* come "il guerriero": posto che a buon diritto riconduco *bonus* ad un più antico *duonus* (confronta *bellum = duellum = duen-lum*, in cui mi sembra sia conservato quel *duonus*). *Bonus*, quindi, come uomo della disputa, della disunione (*duo*), come guerriero: si vede quel che, nell'antica Roma, costituiva in un uomo la sua "bontà"» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere* cit., VI, 2: *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, ivi 1968, p. 19; ed. orig. 1887).

[24] Come sottolinea opportunamente F. Vander, nel contesto di un bel saggio (*Metafisica della guerra. Confronto fra la filosofia italiana e la filosofia tedesca del Novecento*, ivi 1995), che ho tenuto costantemente presente nella stesura di questo capitolo.

ferimenti a Eraclito, perfino negli scritti di personaggi non appartenenti al novero dei filosofi «professionalmente» riconosciuti,[25] il tema della guerra assume gradualmente una connotazione sempre più lontana dall'originaria impostazione eraclitea, da un lato finendo per identificarsi con la pura e semplice esaltazione di *una guerra* storicamente determinata, e dall'altro stemperandosi nell'indistinta assimilazione del *pólemos* a ogni e qualunque forma di lotta. Insomma, se il clima culturale – e anche artistico – dei primi decenni del Novecento risuona di insistenti riferimenti guerreschi, e diventa sempre più frequente il ricorso al lessico e alle metafore di derivazione militare, e dunque anche più abituale la citazione delle sentenze di Eraclito, tutto ciò trova il suo corrispettivo nella graduale estenuazione della valenza strettamente teoretica della formula *pólemos pánton patér basiléus*.

Con alcune rilevanti eccezioni. Solo per limitarsi alla Germania,[26] vale a dire al paese che vede la più ampia diffusione della *Kriegsideologie*, vi sono almeno due figure irriducibili a questa sorta di fanatismo bellico, nella cui riflessione il richiamo al pensiero dell'Oscuro si configura come un effettivo «porsi all'ascolto» di una «parola» filosofica, anziché come mossa strumentale o espediente propagandistico. Ed è anzi particolarmente significativo poter constatare che – lontani e perfino incompatibili l'uno rispetto all'altro per molti altri aspetti – essi sono accomunati proprio dallo sforzo di comprensione autentica del detto eracliteo. Al punto che il primo e più importante contatto fra essi intervenuto è costituito dalla convergenza nell'interpretazione di un frammento dell'opera dell'antico filosofo.

[25] Come ricorda Losurdo, «mentre le sorti della seconda guerra mondiale cominciano a volgere al peggio, Hitler sente il bisogno di richiamarsi anch'egli alla "tesi seria e profonda di un grande filosofo militare secondo cui la lotta e, con ciò, il conflitto [*der Krieg*], è il padre di tutte le cose"» (*La comunità, la morte, l'Occidente* cit., p. 62).

[26] Un discorso a parte, che meriterebbe di essere approfondito in maniera meno cursoria, riguarda le riflessioni sulla guerra di Giovanni Gentile, espresse soprattutto nello scritto *La filosofia della guerra*, tratto da una conferenza tenuta nel 1914 e ora riprodotto in G. Gentile, *Opere*, XLIII: *Guerra e fede*, a cura di H. A. Cavallera, Firenze 1989, pp. 3-21. Su ciò, cfr. Vander, *Metafisica della guerra* cit., pp. 103-88.

2. *Una lettera dimenticata*

«Una volta, all'inizio del pensiero occidentale, l'essenza del linguaggio balenò nella luce dell'essere. Una volta, quando Eraclito pensò il *lógos* come parola guida, per pensare in questa parola l'essere dell'essente».[27] Caratteristica della concezione eraclitea del *lógos*, infatti, è un modo di intendere l'attività del *léghein*, da cui proviene il significato del sostantivo, come un «posare», che è insieme un «lasciar-stare-insieme-dinnanzi».[28] Se si fa sentire il senso di «riunire» e «mettere insieme», che è proprio del latino *legere* e del tedesco *lesen*, si potrà comprendere per quali motivi al «*léghein* come lasciare-stare-insieme-dinnanzi importa unicamente lo stare al sicuro, nella disvelatezza, di ciò che sta dinnanzi».[29]

Di qui, allora, collegando l'inizio del frammento eracliteo (*ouk emoú, allá tou lógou*) alla sua conclusione (*hen pánta*),[30] la possibilità di capire quale sia il significato della «parola» dell'Oscuro. Non si tratta, infatti, soltanto di cogliere insieme cose diverse, mediante un atto che le abbraccia tutte, né ancor meno di un accostamento di contrari, accomunati sulla base di un compromesso. L'*hen pánta* dice in quale maniera il *lógos* dispiega il suo essere, nel senso che «lascia stare-insieme-dinnanzi in una presenza ciò che è staccato e opposto come il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, la pace e la guerra, la veglia e il sonno, Dioniso e Ades».[31]

L'atto del «porre», di cui dice il *lógos*, non soltanto non elimina, ma al contrario rafforza la differenza irriducibile fra i contrari, e specificamente lascia essere insieme *pólemos* con *eiréne*. Il «raccoglimento», operato dal *léghein* del *lógos*, custodisce

[27] M. Heidegger, *Logos (Eraclito, frammento 50)* (1951), in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1980, p. 156 (ed. orig. 1954).

[28] *Ibid.*, p. 142.

[29] *Ibid.*, p. 144.

[30] Il fr. B 50 suona così, nella sua interezza: «Per chi ascolta non me, ma il *lógos*, sapienza è intuire che tutte le cose sono Uno»; si cita da H. Diels e W. Kranz (a cura di), *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961, I.

[31] Heidegger, *Logos (Eraclito, frammento 50)*, p. 151. Il frammento eracliteo qui parafrasato da Heidegger recita testualmente: «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace [*pólemos eiréne*], sazietà fame, e muta come il fuoco, quando si mescolano aromi, e prende nome secondo il piacere di ciascuno» (fr. B 67).

questa *differenza*, rendendo con ciò possibile – e pensabile – la simultanea compresenza degli opposti. *Austrag* è il termine impiegato per segnalare il modo in cui il *lógos* lascia stare-dinnanzi il presente-assente,[32] dove *Austrag* conserva il significato letterale di «decidere» una questione, o di «porre termine» a una contesa, assumendo altresì il senso di «portare fuori».

Di qui, allora, un'accezione di questo termine che consente di comprendere più adeguatamente l'intero frammento: lo *hén pánta*, abitualmente tradotto come reciproca coimplicazione di unità e totalità, e conseguentemente come *reductio ad unum* della totalità, non unifica, ma «piuttosto fa sussistere insieme nella distanza ciò che è distante e opposto».[33] Ricollegando questo ad altri frammenti eraclitei,[34] si può così concludere che nel pensiero dell'Oscuro l'essere (la presenza) dell'essente appare come *lógos*, come il posare raccogliente. D'altra parte, «questo balenare dell'essere rimane dimenticato. L'oblio viene ancora a sua volta nascosto dal fatto che la concezione del *lógos* ben presto cambia. Per questo resta fin da principio, e per un lungo periodo, impossibile sospettare che nella parola *o lógos* abbia potuto venire ad espressione l'essere stesso dell'essente».[35]

Costitutivamente, e irriducibilmente, ambivalente è dunque l'accezione eraclitea del *lógos*. Da un lato, infatti, aver preso questo termine come parola-guida del pensiero, sottolineando che essa designa quello che riunisce, e insieme lascia stare, ogni cosa presente nella presenza, fa dell'Efesio l'iniziatore del pensiero occidentale, vale a dire di quell'epoca nella quale l'essere dell'essente diventa degno di essere pensato. Dall'altro, il «lampo» dell'intuizione eraclitea si è spento, senza che «nessuno cogliesse il suo raggio e la vicinanza di ciò che esso illuminava», e più specificamente senza che – né Eraclito, né i Greci – giungessero a «pensare l'essenza del linguaggio a partire dall'essenza dell'essere».[36]

[32] «Ciò che è così trans-portato [*Ausgetragene*], *diapherómenon*, attraverso l'estrema distanza che separa presente e assente, è quello che il posare-raccogliente lascia stare-dinnanzi nella sua dia-ferenza (*Austrag*). Il suo posare stesso è, nella dia-ferenza, ciò che regge (*das Tragende im Austrag*). L'*hen* stesso è diaferente» (Heidegger, *Logos (Eraclito, frammento 50)* cit. p. 151).

[33] G. Vattimo, *Nota del curatore*, in Heidegger, *Saggi e discorsi* cit., p. 151.

[34] Heidegger cita esplicitamente i frr. B 32 e B 43.

[35] Heidegger, *Logos (Eraclito, frammento 50)* cit., pp. 155-56.

[36] *Ibid.*, p. 156.

Ciò che Heidegger riconosce a Eraclito, e che resta immune dalla parziale delusione dovuta a un «lampo» che si spegne prima di diventare un vero e proprio uragano,[37] è il raccoglimento in unità della *dia-ferenza* che porta gli enti nell'essere, vale a dire un modo di concepire il *lógos* – tradotto col termine tedesco *Versammelung* – che valorizza l'insopprimibilità della differenza ontologica. Grande «pensatore», e non «filosofo», come saranno invece dopo di lui Platone e soprattutto Aristotele, è infatti Eraclito, proprio in quanto egli è «ancora in consonanza con il *lógos*, vale a dire con l'*hen pánta*».[38] Quando l'Oscuro allude all'*anér philósophos*,[39] egli non intende affatto parlare dell'«uomo filosofico», ma piuttosto riferirsi a quell'«uomo» il quale «ama il *sophón*», dove il termine *sophón* dice: «ogni essente è nell'Essere».[40] La *philía*, di cui è protagonista il filo-sofo, è rivolta a quell'*hen pánta* in cui si esprime il *sophós*.

Una fitta rete di riferimenti incrociati connette strettamente le «parole-chiave» del pensiero eracliteo. *Lógos, harmonía, hen pánta, philía, sophós*, segnalano un modo di concepire l'essere «custodito» nel raccoglimento che non elimina, ma anzi esalta la differenza. All'interno di questa rete concettuale, lo snodo decisivo (almeno nei testi ai quali ci siamo fin qui riferiti, fra il 1943-44 e il 1956) è rappresentato dal concetto di *Austrag*, mediante il quale la differenza è pensata nella stabilità della sua apertura. Com'è precisato altrove, «la distinzione [*Unterscheidung*] come "differenza" [*Differenz*] significa che sussiste una divergenza [*Austrag*] tra essere ed ente».[41]

«Porsi all'ascolto» degli antichi, e in maniera particolare di

[37] «Questo lampo possiamo vederlo soltanto se ci collochiamo nell'uragano dell'essere. Ma oggi tutto sembra far ritenere che ci si preoccupi soltanto di allontanare l'uragano. Si organizza con tutti i mezzi possibili una difesa meteorologica, per proteggere la nostra tranquillità dall'uragano. Questa tranquillità, però, non è affatto tale. È soltanto apatia, anzitutto apatia che opponiamo alla paura di pensare» (Heidegger, *Logos (Eraclito, frammento 50)* cit., p. 157).

[38] Id., *Che cos'è la filosofia?* (1956), Genova 1981, p. 27 (ed. orig. 1956).

[39] *Chré gar eu mála pollón hístoras philosóphous ándras éinai* (Eraclito, fr. B 35). Da notare che sono queste le prime parole a noi pervenute del pensiero occidentale nelle quali compaia il termine *philósophos*.

[40] Heidegger, *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 23.

[41] Id., *Nietzsche* cit., p. 705.

colui che più radicalmente ha *pensato* la differenza, significa appunto valorizzare il carattere non dialettico, non conciliativo, della nozione stessa di *harmonía*, alla quale sovente si riferisce l'Efesio.[42] Anche in questo caso, la traduzione heideggeriana del termine (*Fügung*, anziché *Einklang*, come ci si sarebbe potuti aspettare), sottolinea che l'armonia non agisce come annullamento e definitiva «pacificazione» di ogni differenza, ma è al contrario una forma di «conciliazione» (*Ent-spannung*) che contiene in sé ineliminabile la «tensione» (*Spannung*),[43] e dunque è congiunzione che è insieme divaricazione – *synpherómenon, diapherómenon*.[44] Se Eraclito può essere definito «il più originario e profondo dei pensatori greci»,[45] è per l'appunto per un modo di concepire la differenza, attraverso il *lógos*, l'*harmonía*, o l'*hen pánta*, che impedisce ogni annullamento dello scarto radicale fra essere ed essente, e che è l'esatto contrario di quella «potenza assolutoria» della finitezza e dell'oggettività che è la dialettica hegeliana.[46]

Ma il punto in ogni senso centrale dell'ascolto heideggeriano del pensiero eracliteo deve essere individuato in un biennio – fra il 1933 e il 1935 – che è decisivo nella biografia dell'autore, e non solo dal punto di vista filosofico. Risale, infatti, a questo periodo (per l'esattezza al 22 agosto 1933) una lettera indirizzata dal filosofo a Carl Schmitt, nella quale è possibile ritrovare uno spunto di grande interesse, anche se abitualmente trascura-

[42] Si veda la «bellissima armonia» che scaturisce «dai discordanti» (*ek ton diapherónton kallísten harmonían*), di cui si parla nel fr. B 8, o l'«armonia invisibile [*harmoníe aphanés*] più potente di quella visibile [*phanerés kréitton*]» del fr. B 54, o ancora la *palíntropos harmonía*, l'«armonia di capovolgimenti», a cui ci si riferisce nel fr. B 51.

[43] M. Heidegger, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale* (1943-44), Milano 1993, pp. 141 sgg. (ed. orig. 1979).

[44] «Collegamenti: intero e non intero, congiunzione [*sympherómenon*] divaricazione [*diapherómenon*], consonante dissonante; e da tutte le cose uno, e da uno tutte le cose» (Eraclito, fr. B 10).

[45] Heidegger, *Eraclito* cit., p. 39.

[46] «Hegel ha ben cacciato la finitezza dalla filosofia, nel senso cioè che l'ha *tolta*, oltrepassata *ponendola nel suo giusto posto* ... Ma se la finitezza, in quanto intima necessità, costringe alla problematicità la domanda fondamentale della filosofia, allora questa finitezza alla fine non è una mera insegna sotto cui vengano spacciate dubbie antichità, né un'acconciatura seguendo il cui schema poter cambiare pettinatura alla tradizione» (id., *La fenomenologia dello spirito di Hegel* (1930-31), a cura di E. Mazzarella, Napoli 1991, p. 74; ed. orig. 1980).

to dagli interpreti.[47] Ringraziando per l'invio della terza edizione del *Begriff der Politischen*, Heidegger sottolinea di averne già letto la seconda edizione (uscita pochi mesi prima), e di avere in essa apprezzato in maniera particolare l'interpretazione fornita del fr. B 53, nel quale (come già si è visto) Eraclito proclama che il *pólemos* è «padre e re di tutte le cose».[48]

Nonostante il tono molto formale della missiva, colpisce soprattutto una «confessione» del filosofo di Messkirch: da molti anni egli sta riflettendo sulla concezione eraclitea del *pólemos*, «in riferimento al concetto di verità» (*mit Bezug auf den Wahrheitbegriff*).[49] L'interesse per ciò che è detto nel fr. B 53 – condiviso da coloro che, all'epoca, potevano essere considerati i due intellettuali tedeschi più prestigiosi –[50] è dunque motivato dal riconoscimento della valenza ontologica e fondativa della nozione di *pólemos*, e cioè dal fatto che *polemico* non è semplicemente il modo col quale ci riferiamo a ciò che altri hanno affermato intorno all'essere, al «quanto» e al «quale» dell'essere, come accade in Platone. Costitutivamente e intrinsecamente *polemica è la cosa stessa* – e dunque «la verità» ad essa riferita, dove per «verità» si deve intendere non ciò che scaturisce dalla mera «concordanza» fra il pensare e la cosa, attraverso il giudizio, ma piuttosto un evento, quell'«accadere dell'essere», in cui l'uomo è coinvolto e messo in gioco.

Per quanto nella lettera sia soltanto abbozzata, la posizione heideggeriana esprime una novità molto significativa, rispetto a quella emersa dall'analisi del *Sofista* e del *Teeteto*. Nei dialoghi

[47] È sorprendente notare che della lettera di Heidegger a Schmitt (che costituisce di per se stessa un documento di grande importanza, anche indipendentemente dal contenuto, in quanto testimonia l'«attenzione» del filosofo di Messkirch per l'autore del *Nomos der Erde*) non tenga conto C. Galli, nella sua monumentale, e pregevolissima, monografia su Schmitt (*Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1997). Alla possibilità di accostare i due pensatori accenna talora F. Volpi nei suoi numerosi contributi sull'opera di Heidegger (fra i quali si raccomanda la recente *Guida a Heidegger*, Roma-Bari 1998, con un denso saggio introduttivo, e inoltre *Heidegger e i Greci*, in id. (a cura di), *Ars Majeutica. Scritti in onore di Giuseppe Faggin*, Vicenza 1985, pp. 223-48).

[48] M. Heidegger, *Lettera a Carl Schmitt del 22 agosto 1933*, «Telos», 72, 1987, p. 132.

[49] *Ibid.*

[50] Come sottolinea Vander, *Metafisica della guerra* cit., p. 46.

platonici, infatti, la necessità di un approccio *bellico*, pur esprimendosi con uguale incisività nei confronti delle proprie convinzioni, oltre che di quelle altrui, si caratterizzava prevalentemente in contrasto con la modalità meramente *mito-logica* di affrontare il problema dell'essere, all'insegna di un *eukólos dieiléchthai* destinato a inchiodare alla minorità quanti ad esso finissero per soggiacere. L'«attacco» al *lógos* – a quello del «padre», così come a quello di chiunque altro, se stessi compresi – era dunque finalizzato a istituire un terreno di confronto mediante il quale riportare l'indagine al suo vero principio, all'*archegós prótos*, per scongiurare il rischio di coprirsi di ridicolo ogni volta che si pronunciasse qualunque affermazione. *Polemica* era dunque la *forma della relazione* fra coloro che dialogano, alla ricerca di una verità che veniva concepita in ogni caso come *contenuto* che potesse essere *oggetto* di un *giudizio*.

Nell'impostazione heideggeriana, già embrionalmente delineata nella lettera a Schmitt, si assiste a una radicale riformulazione del problema, da almeno due punti di vista, entrambi relativi a una diversa concezione della verità. Quando, scrivendo all'autore del *Concetto del politico*, Heidegger afferma di essere da anni coinvolto nella riflessione sulla nozione eraclitea di *pólemos*, *mit Bezug auf den Wahrheitbegriff*, egli fa del *pólemos* non qualcosa che segnala semplicemente una modalità di rapporto, la forma specifica con la quale possono «confrontarsi» differenti *giudizi* intorno all'essere, quanto piuttosto allude al *Wesen der Wahrheit*, a ciò che *essenzialmente* caratterizza la verità, e i modi della sua manifestazione.

Ciò significa che, a proposito del *pólemos*, è possibile ripetere quanto viene affermato riguardo alla verità. Non si tratta, infatti, di sostenere semplicemente che le modalità concrete, con cui gli individui entrano in rapporto gli uni con gli altri, corrispondono al *pólemos* come *forma generale delle relazioni intersoggettive*, ne rappresentano una sorta di «applicazione» determinata, quanto piuttosto di riconoscere che le relazioni fra gli individui possono manifestarsi secondo una modalità polemica, in quanto esse stesse *poste e originate dal pólemos*. In altre parole, così come la «verità» non è ciò che risulta dalla mera concordanza fra un soggetto e un ente, attraverso il giudizio,

ma è bensì il modo con cui l'essere dell'ente si svela, uscendo da un nascondimento che tuttavia persiste anche dopo lo svelamento, allo stesso modo il *pólemos* non esprime il modo in cui soggetti autonomi supposti preesistenti alla relazione entrano in rapporto gli uni con gli altri – e perciò potrebbero anche entrarvi in forme differenti da quelle del *pólemos* –, ma è piuttosto ciò che originariamente pone i soggetti, e li pone specificamente come soggetti *polemicamente* in relazione.

Si comprende, allora, in quale prospettiva debba essere interpretato il *Bezug* della nozione eraclitea di *pólemos* al concetto stesso di verità. Difatti, se non si intende la verità come «concordanza [*omóiosis*] di un'asserzione [*lógos*] con una cosa [*prágma*]»,[51] ma si risale invece al modo con cui il pensiero occidentale alle origini ha concepito il vero come ciò che è s-velato (*a-lethés*), si potrà chiarire in che senso è lecito affermare che la verità consiste nel lasciarsi coinvolgere nella svelatezza dell'ente, dando luogo «ad un recedere davanti all'ente, in modo che questo si manifesti per ciò che è e come è».[52]

Tutto ciò risulta con evidenza già dall'analisi del mito della caverna, nonostante l'«inevitabile ambiguità» con la quale Platone presenta in tale contesto lo stesso concetto di verità. Difatti solo l'essenza della verità, «pensata come agli inizi della grecità nel senso dell'*alétheia*, solo la svelatezza riferita al velato (all'occultato, al nascosto) ha un riferimento essenziale all'immagine della caverna dove il giorno non penetra».[53] Alla base del mito platonico, e specificamente della scelta della caverna come «immagine» volta a rappresentare l'essenza della verità, è possibile rintracciare quella «esperienza fondamentale, e ovvia per i Greci, dell'*alétheia*, dello svelamento dell'ente».[54]

D'altra parte, il riferimento al mito raccontato nel libro VII della *Repubblica* come luogo privilegiato per approfondire la nozione della verità come processo di dis-occultamento, è im-

[51] M. Heidegger, *Dell'essenza della verità* (1930), in *Segnavia*, a cura di F.-W. von Herrmann, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano 1987, p. 138 (ed. orig. 1943).
[52] *Ibid.*, p. 144.
[53] M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità* (1940), in *Segnavia* cit., p. 179 (ed. orig. 1942).
[54] *Ibid.*

portante anche per un secondo, e decisivo, ordine di considerazioni, attinenti a ciò che si dice nel prosieguo della narrazione, allorché si descrive il *ritorno* nella caverna dopo aver contemplato la luce del sole. Questa catabasi non corrisponde affatto, come pure si potrebbe pensare, a una scelta facoltativa, alla quale si potrebbe anche rinunciare, o dalla quale si potrebbe derogare, in maniera puramente discrezionale. La ridiscesa nella caverna non configura un comportamento che semplicemente, ed estrinsecamente, si aggiunga a quello che si presume essere più importante e realmente decisivo, ossia l'uscita alla luce. La contemplazione del sole non esaurisce il processo che conduce alla verità, né quindi il ritorno indietro può essere assunto come un percorso di per sé ininfluente nell'attingimento della verità. Difatti, in quanto questa venga concepita non come la compiuta svelatezza dell'ente che lascia definitivamente alle spalle il precedente occultamento, ma sia invece intesa come «necessariamente in se stessa il superamento di un velamento», è evidente che quest'ultimo «appartiene *in maniera essenziale* alla svelatezza – *come la valle alla montagna*».[55] Di qui, allora, dalla *relazione necessaria* fra manifestatività e velatezza, fra occultamento e svelamento, il fatto che il percorso di liberazione dalle tenebre della caverna non può dirsi concluso con l'uscita alla luce, e che esso deve invece includere, come suo aspetto costitutivo e insopprimibile, il ritorno nella condizione in cui si trovano i prigionieri. Di qui, in sintesi, il fatto che «la libertà non è soltanto l'essere-liberati *dalle* catene né soltanto l'essere-divenuti-liberi *per* la luce, ma l'autentico essere liberi è *essere liberatori* dal buio».[56]

[55] Heidegger, *L'essenza della verità* (1931-32), a cura di F. Volpi, Milano 1997, p. 116 (ed. orig. 1988).

[56] *Ibid.* Riprendendo la metafora platonica, Heidegger esplicita ulteriormente questo passaggio descrivendo il comportamento del prigioniero, una volta ritornato nella caverna: «Che cosa succede infatti? Colui che è diventato libero ritorna, con l'occhio per l'*essere*, nella caverna. Egli deve *essere nella* caverna; vale a dire: l'uomo che è colmo dello spiraglio di luce che gli fa vedere l'essere dell'ente deve esprimere con e per gli abitanti della caverna le sue opinioni su ciò che è svelato loro colà, ossia su ciò che *per loro* è l'ente. Egli può farlo solo nel caso che rimanga fedele a se stesso, cioè in forza dell'atteggiamento di chi è libero. Egli dirà ciò che vede nella caverna con la sua visione dell'essenza. Che cosa *scorge* in anticipo in base alla sua visione dell'essenza? Egli comprende l'*es-*

Si può allora comprendere, in questa prospettiva, per quali ragioni il rapporto con gli «altri» – con quanti sono rimasti nella caverna, e dunque sono prigionieri di un occultamento che si ripete di continuo – non rappresenta affatto un «arretramento», rispetto al compiuto possesso della verità raggiunto mediante la visione della luce del sole. Non vi sono *luoghi* nettamente distinti, identificabili con la polarità verità-errore, né *soggetti* altrettanto nettamente caratterizzati sulla base del possesso o della mancanza della verità. Fra colui che si è liberato e coloro che sono rimasti incatenati non sussiste una relazione per la quale il primo sia detentore di una verità che resta invece preclusa ai secondi – in entrambi i casi come qualcosa che possa essere considerato definitivamente stabilito. Così come il *velamento appartiene in maniera essenziale alla svelatezza*, allo stesso modo chi uscisse dalla caverna soltanto per perdersi esclusivamente nel risplendere delle idee non le comprenderebbe affatto veramente, se non a condizione di ritornare nella caverna. Senza la catabasi, l'anabasi non conduce davvero a nessuna *luce*. Chi si è liberato è tale solo in quanto intrattenga un rapporto con chi è incatenato – solo in quanto egli stesso in una certa misura condivida la condizione di chi è rimasto nella caverna, solo in quanto, come libero, coappartenga a chi è incatenato. Ciò perché «la verità non è un quieto possesso, godendo del quale ci sediamo in pace da qualche parte per pronunciare, da lì, sentenze all'indirizzo degli altri uomini, bensì la svelatezza *accade* solo nella *storia* della continua liberazione».[57]

Una volta ritornato nella caverna, il libero, colui che «ha scorto lo spiraglio di luce», non potrà astenersi dal ricercare il confronto con coloro che di essa sono ancora prigionieri, non già perché si prefigga lo scopo di indurre un *ravvedimento*, né perché ritenga che essi debbano essere *redenti*. Non sono motivi *filantropici* quelli che sono all'origine della ridiscesa nelle tenebre. La propria, non l'altrui, *salvezza* è ciò che spinge il libero

sere dell'ente; scorgendo l'idea egli sa dunque che cosa appartiene a un ente e alla sua svelatezza ... E solo perché ora lo sa anticipatamente può, ritornando nella caverna, accertare ormai che le cose svelate che si mostrano sulla parete sono co-prodotte dal fuoco nella caverna – sono ombre» (Heidegger, *L'essenza della verità* cit., p. 114).

[57] *Ibid.*, pp. 116-17.

al rientro nella caverna. Ivi giunto, egli non si limiterà a sopportare lo scherno e la derisione degli incatenati per la sua incapacità di discernere le ombre, ma muoverà all'offensiva.[58] Egli cercherà, infatti, di «rendere loro comprensibile che, sì, sulla parete si mostra qualcosa che ha un aspetto, ma che esso ha soltanto l'*aspetto dell'*ente, senza però *esserlo*, che pertanto sulla parete ha luogo un costante *velamento* dell'ente e che essi stessi, gli incatenati, sono trascinati e irretiti da questo occultamento che si ripete di continuo».[59]

Emerge qui un aspetto assolutamente decisivo nella storia di quella «continua liberazione», nella quale «accade» l'evento della svelatezza. Dal momento che la verità non è un «quieto possesso», e la stessa «visione» di chi si è liberato non è staticamente contrapposta a quella degli incatenati, come il vero si oppone al falso, e poiché la liberazione stessa non è un avvenimento che possa dirsi definitivamente compiuto, ma è un processo che si svolge lungo una storia, proprio per questi motivi ciò che si verifica durante il secondo soggiorno nella caverna non può che avere la forma della *contrapposizione di differenti posizioni fondamentali*. In questo confronto – più precisamente, in questo *scontro* – l'ente e l'apparente entrano in gioco non come se stessero l'uno accanto all'altro, «bensì *l'uno contro l'altro*, poiché entrambi avanzano, *potendo* farlo, la *pretesa* di svelatezza».[60]

Due sono, allora, gli aspetti fortemente intrecciati di questo percorso di «continua liberazione». Da un lato, pur coincidendo con il processo del disoccultamento – o, meglio, *proprio perché essa altro non è che questo stesso processo* – la verità non si identifica con la svelatezza in se stessa, quasi che l'occultamento sia stato lasciato definitivamente alle spalle, ma piuttosto con la connessione inscindibile tra velatezza e svelamento, l'una appartenendo in «maniera essenziale» all'altro. In secondo luogo, proprio per via di questa «essenza», la verità risalta nel «gioco» fra l'ente e la parvenza, con una precisazione fondamentale riguardo alle caratteristiche di questo «gioco»: non si

[58] Ancora più esplicita l'espressione heideggeriana: «passerà addirittura all'*attacco*» (Heidegger, *L'essenza della verità* cit., p. 115; corsivo mio).
[59] *Ibid.*, p. 115.
[60] *Ibid.*

tratta di una mera giustapposizione fra «punti di vista» diversi, ma di un *contra-porsi*, di uno «scontro», dunque, non di un semplice e pacifico «confronto».[61]

Tutto ciò conduce a una conclusione della massima importanza, per quanto riguarda il chiarimento di quella che deve essere considerata l'«essenza della verità»: l'*alétheia* non è solo «la manifestatività dell'ente», ma è «in se stessa una di-vergenza [*Auseinander-setzung*]».[62] Poiché, infatti, «dell'essenza della verità *fa parte* la non verità», e poiché il superamento del velamento, vale a dire il processo a cui allude l'*alpha privativum* di *a-létheia*, non accade affatto, in senso proprio, «se non è in sé una lotta originaria contro la velatezza»,[63] si può affermare che ciò con cui abbiamo a che fare, trattando della verità, è «una lotta *originaria* (non una polemica qualsiasi): vale a dire quella lotta che *crea* essa stessa il proprio nemico e avversario e lo induce al più *accanito antagonismo* contro se stessa».[64] Dunque la *lotta* – non una generica polemica, ma la lotta intesa appunto come quel *Kampf* che non si sviluppa *con* il nemico, ma che *pone e fa essere* il nemico stesso – è essa stessa parte del processo da cui emerge l'«essenza della verità». Quando si intenda, infatti, la verità davvero come *a-létheia*, come coappartenenza di occultamento e svelatezza, è necessario riconoscere che essa, *in se stessa*, è *di-vergenza*.

Non si tratta, allora, di concepire la lotta come ciò che interviene *tra* la verità e la non verità, come ciò che caratterizza il rapporto fra manifestatività e velatezza, ma piuttosto come ciò che inerisce al processo stesso di manifestazione della verità, alla sua stessa *essenza*, in quanto è antagonismo col nemico che essa stessa crea.

[61] «Colui che è divenuto libero deve stare nella caverna ed esprimere la propria opinione su ciò che l'ente e lo svelato sono per coloro che si trovano colà. Il libero conosce solo la visione dell'essenza. Il liberatore porta con sé una *distinzione* [*Unterscheidung*]. Nella misura in cui egli domina la distinzione di essere ed ente, sollecita una *separazione* [*Scheidung*] fra l'ente e la parvenza, fra ciò che è svelato e ciò che, presentandosi, nondimeno si nasconde (come le ombre). Egli sollecita dunque la separazione di essere e parvenza, di verità e non verità – e, contemporaneamente a questa separazione, risulta la *coappartenenza* di entrambi» (Heidegger, *L'essenza della verità* cit., p. 117).

[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.*

3. *La «forza marcante» del «pólemos»*

Come si è appena visto, nella definizione dell'«essenza della verità», a ridosso del mito platonico della caverna, il termine per descrivere ciò che caratterizza la verità *in quanto è a-létheia*, è *Auseinandersetzung*. Impiegato da Heidegger negli scritti a cavallo della Seconda Guerra mondiale, soprattutto per affermare la necessità di un «confronto reciproco» con Nietzsche (e, in questo caso, scritto con la grafia che prevede l'introduzione di trattini), il «dibattimento-dell'uno-contro-l'altro» (come suonerebbe una traduzione che si attenesse più strettamente all'originario contesto giuridico, dal quale il termine è desunto) figura anche in un testo della metà degli anni trenta, che occupa «una posizione centrale e peculiare nello svolgimento del pensiero di Heidegger»,[65] come primo documento ampio e organico della *Kehre* intervenuta dopo *Sein und Zeit*.

Importante è richiamare il contesto concettuale, al cui interno ricorre l'espressione *Auseinandersetzung*, vale a dire il richiamo all'interpretazione greca dell'essere. All'epoca del primo fiorire della filosofia occidentale presso i Greci, l'essente era denominato *phýsis*. Se si conserva, anziché distruggere,[66] la

[65] Come ricorda G. Vattimo nella *Presentazione* alla traduzione italiana, da lui curata, di M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (1935), Milano 1968, p. 6 (ed. orig. 1953).

[66] Come sarebbe invece accaduto, secondo Heidegger, con la traduzione latina del termine greco *phýsis*, reso con *natura*, «primo passo del processo di imprigionamento e di alienazione dell'originaria essenza della filosofia greca. La traduzione latina servì di base al Cristianesimo e al Medioevo cristiano. Quest'ultimo si prolunga, a sua volta, nella filosofia moderna, la quale si muove nel mondo concettuale del Medioevo; essa ci fornisce le nozioni e i termini che vengono ancor oggi usati per cercare di rendersi conto del cominciamento della filosofia occidentale. Questo cominciamento è considerato come qualcosa di ormai superato, che il mondo odierno ha da gran tempo lasciato alle proprie spalle» (*ibid.*, p. 25). Sia pure solo di passaggio, è tuttavia possibile notare che la netta distinzione, fino al limite della contrapposizione, posta dal filosofo, fra l'originaria accezione del termine greco per indicare la natura e la tradizione latina è in realtà assai poco giustificata. Non solo dal punto di vista etimologico, dove i due termini si corrispondono molto strettamente, in quanto entrambi derivati da verbi nella forma media (*phýomai* e *nascor*) col significato di «divenire», «generarsi», «provenire da», e perfino con un'accentuazione ancora più netta in latino, dove *natura* indica per l'appunto un *processo*, un dinamismo che non solo è ancora in atto, ma che rimanda a qualcosa che attiene al *futurum*, a ciò che «deve ancora essere», ma anche sotto il profilo sostanziale,

grande forza evocativa di questo termine, si può comprendere che esso indica «ciò che si schiude da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), l'aprentesi dispiegarsi e in tale dispiegamento l'entrare nell'apparire e il rimanere e il mantenersi in esso».[67] Da questo punto di vista, se assumiamo il termine *phýsis* nell'accezione appena chiarita, esso non designa semplicemente quei fenomeni che abitualmente si riferiscono alla cosiddetta «natura», poiché invece indica «lo stesso essere, in forza del quale soltanto l'essente diventa osservabile e tale rimane».[68] Così intesa, la *phýsis* designa originariamente tanto il cielo che la terra, la pietra come la pianta, sia l'animale che l'uomo, nonché la storia umana quale opera congiunta degli dei e degli uomini, e «infine, e in primo luogo, gli dei stessi, in quanto sottoposti anch'essi al destino [*Geschick*]».[69]

Tutto ciò è «detto» già in un frammento di Eraclito, abitualmente mal tradotto e peggio interpretato, là dove egli afferma che *phýsis ... krýptesthai philéi*.[70] Difatti, nella sentenza dell'Oscuro, col termine *phýsis* non si intende alludere a ciò che per noi è oggetto della fisica, ma piuttosto riferirsi al «regnare sovrano dell'ente, di *tutto* l'ente: della storia dell'umanità, dell'accadere della natura, dell'agire divino».[71] Prima che nell'ambito stesso della filosofia greca si verificasse una restrizione del significato della parola, *phýsis* stava dunque a indicare l'essente nella sua totalità, anteriore a ogni determinazione e a ogni successiva distinzione, quale è quella, ad esempio, fra il «fisico» e lo «psichico». Una totalità che comprende quindi dei e uomini e ciò che consegue dall'opera congiunta di entrambi, vale a dire la storia umana. Se *phýsis* significa allora quell'«imporsi», in cui riposo e movimento sono ritenuti e insieme manifestati a opera di un'unità originaria, e se questo imporsi costituisce la «presenza predominante» e ancora non padroneggiata dal pensiero, si può af-

phýsis e *natura* indicano entrambe un divenire e un accrescersi, e non soltanto la «natura» come insieme statico delle cose che «già sono».

[67] Heidegger, *Introduzione alla metafisica* cit., p. 25.

[68] *Ibid.*, p. 26.

[69] *Ibid.*

[70] Eraclito, fr. B 123. La traduzione italiana più «letterale» di questo frammento dice: «La natura ama celarsi».

[71] Heidegger, *L'essenza della verità* cit., p. 36.

fermare che questo imporsi «fuoriesce dalla latenza ... solo allorché l'imporsi si conquista da sé come mondo. Solo mediante il mondo l'essente diviene essente».[72]

Quest'ultima affermazione, d'altra parte, rinvia al chiarimento del rapporto fra il «Mondo», inteso appunto come ciò mediante cui l'essente diviene essente e la «Terra». Ebbene, come si legge in uno scritto la cui prima redazione è pressoché coeva all'*Einführung*, se il Mondo è «l'autoaprentesi apertura delle ampie vie delle opzioni semplici e decisive nel destino di un popolo storico», e se la Terra è la «non costretta apparizione del costantemente autochiudentesi, cioè del coprente-custodente», si può comprendere perché la contrapposizione fra l'uno e l'altra debba essere rappresentata nei termini di una «lotta autentica», nella quale i lottanti «si elevano all'autoaffermazione della propria essenza», mentre l'opera d'arte non è che l'«attizzatrice» di questo *Kampf* fra Mondo e Terra.[73]

Per far emergere in tutta la sua originaria pregnanza il significato autentico della nozione greca di *phýsis*, e per comprendere quale sia il carattere della «lotta» fra mondo e terra, di cui è «parola» l'opera d'arte, è necessario «porsi all'ascolto» del «più originale e profondo dei pensatori greci». Questo passaggio, destinato ad avere conseguenze per certi aspetti addirittura sconvolgenti nella biografia intellettuale, politica ed esistenziale del filosofo di Messkirch, è accompagnato da alcune circostanze che ne esaltano l'importanza davvero eccezionale, facendo di esso uno snodo in ogni senso decisivo. Anzitutto il richiamo all'Oscuro interviene in tutti e tre i testi, redatti a poche settimane l'uno dall'altro, che documentano in maniera organica il compiersi della *Kehre* avviata dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*. In secondo luogo, il riferimento allo *Spruch* eracliteo è introdotto in un contesto speculativo ben determinato,

[72] Heidegger, *L'essenza della verità* cit., p. 71.

[73] Id., *L'origine dell'opera d'arte* (1935), in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968, p. 34 (ed. orig. 1950). Da notare che poche pagine prima (per l'esattezza a p. 28) Heidegger cita esplicitamente il fr. 53 di Eraclito per precisare il concetto di lotta (*Kampf*) come ciò che «porta a decidere che cosa sia sacro e che cosa non lo sia, che cosa sia grande e che cosa sia piccolo, che cosa sia pregevole e che cosa sia vile, che cosa sia nobile e che cosa sia spregevole, *che cosa sia il signore e che cosa sia lo schiavo*» (corsivo mio).

quale è quello riguardante l'essenza della verità, intesa come qualcosa che rinvia all'iniziale esperienza greca dell'*alétheia*. Non si tratta, dunque, di «citare» Eraclito in rapporto ad aspetti comunque marginali della ricerca, ma di porsi all'ascolto della sua parola, allo scopo di venire in chiaro di «quella esperienza fondamentale *con* la quale, *nella* quale e *a partire* dalla quale si incominciò a guardare nell'essenza della verità come dis-velatezza dell'ente».[74]

Ma non è tutto. Non soltanto è Eraclito, molto più di qualunque altro pensatore greco, colui che «accompagna» Heidegger nel compimento della «svolta» dalla quale emerge un modo nuovo di intendere la verità. Ma è specificamente un frammento, e all'interno di esso un termine, il tramite attraverso il quale si attua questo radicale riorientamento della ricerca heideggeriana. Se, infatti, fino alle soglie di quella sorta di *annus mirabilis* che è il 1935, l'ascolto di Eraclito era connesso alla nozione di *phýsis*, intesa come ciò che riconduceva all'essenza della verità come *alétheia*, nell'*Einführung*, e negli altri due saggi coevi,[75] il riferimento è al concetto di *pólemos*, quale emerge dal fr. 53. Vista l'importanza davvero centrale del 1935 nell'intero arco della produzione heideggeriana, e in considerazione del significato decisivo esplicitamente attribuito dallo stesso filosofo al termine *pólemos*, si può giungere ad affermare che l'intera problematica del «secondo Heidegger», almeno per ciò che riguarda il riconoscimento dell'intima ed essenziale controversità dell'essere, e dunque tutta la connessa tematica della differenza ontologica, sono riconducibili all'interpretazione della concezione eraclitea del *pólemos*.

Quanto al percorso che conduce a questa autentica «svolta», forse ancora più radicale e per certi aspetti più pervasiva della stessa *Kehre* intervenuta a interrompere la stesura di *Essere e tempo*, sono possibili due riferimenti diversi, l'uno «interno», l'altro «esterno» rispetto agli scritti del filosofo – entrambi comunque complessivamente poco valorizzati, se non addirittura

[74] Heidegger, *L'essenza della verità* cit., p. 36.

[75] Si tratta dell'*Origine dell'opera d'arte* cit., che riprende il contenuto di una conferenza pronunciata il 13 novembre del 1935, e della *Rektoratrede*, che risale invece al 1933, sulla quale si ritornerà fra breve.

trascurati o negletti. Il primo di essi è rintracciabile in un passaggio sul quale ci siamo già intrattenuti, risalente al corso del semestre invernale 1931-32 dedicato all'«essenza della verità». In esso, come si è visto, parlando della verità come *alétheia*, si afferma che essa è «in se stessa *Auseinandersetzung*», nel senso peculiare che «il superamento del velamento non accade affatto ... se non è in sé *una lotta originaria* [*Kampf*] contro la velatezza».[76] La verità è, dunque, *Auseinandersetzung*. In se stessa la verità è *Kampf* – non una «qualsiasi polemica», ma quella lotta *originaria* che crea il suo stesso nemico.

Soprattutto quest'ultimo chiarimento, mediante il quale si sottolinea l'anteriorità della lotta ai lottanti, e il fatto che essa *ponga* i lottanti, e non sia affatto il *risultato* della loro azione, lascia intendere che la piena esplicitazione di questo pensiero può essere ritrovata in quella sentenza in cui una lotta così concepita è chiamata *pólemos*. Com'è ulteriormente, e definitivamente, confermato dal fatto che, allorché Heidegger, pochi anni dopo il corso dedicato all'essenza della verità, si applicherà a «tradurre» il termine *pólemos*, impiegherà quella stessa locuzione germanica – *Auseinandersetzung* – che era stata usata per indicare l'essenziale «di-vergenza» della verità come *alétheia*. Si può dire, insomma, che, almeno sulla base dei documenti scritti in nostro possesso, il filosofo prima «scopra» l'intima e costitutiva coappartenenza del velamento e della svelatività nell'essenza stessa della verità e «nomini» tale essenziale di-vergenza come *Auseinandersetzung*, e successivamente individui nel termine eracliteo *pólemos* quella stessa accezione, finendo perciò, e in maniera del tutto consequenziale, per «tradurre» *pólemos* con *Auseinandersetzung*. Fra il corso del 1930-31 e i saggi del 1935 Heidegger «cerca» un termine che possa esprimere adeguatamente la «scoperta» della differenza come dato originario, non posto, e insieme ponente, e del fatto che l'*Austrag* di fondante e fondato «non porta soltanto i due termini a differire l'uno dall'altro, li porta anche a *volgersi l'uno verso l'altro*».[77] E infine «trova» nella sentenza 53

[76] Heidegger, *L'essenza della verità* cit., p. 117 (corsivo mio).

[77] Id., *Identità e differenza* (1955-57), a cura di U.M. Ugazio, «aut-aut», 187-88, 1982, p. 34 (ed. orig. 1957; corsivo mio).

di Eraclito, e specificamente nel termine *pólemos*, ciò che gli consente di esprimere, in uno, l'originarietà della differenza e l'originarietà della lotta che interviene fra i differenti. Nella «storia interna» del pensiero del filosofo, ciò significa che Eraclito – il *pólemos* di Eraclito – gli appare come la «parola» che meglio di ogni altra può «nominare» la *Wiederwendigkeit* dell'essere, e dunque non la forma di una relazione fra termini o soggetti confliggenti, presupposti come preesistenti rispetto alla relazione, ma il carattere costitutivamente *polemico* dell'essere, il fatto che la verità stessa è *Urstreit*, conflitto originario.[78]

È quanto effettivamente accade proprio nell'*Einführung*, subito che si è ribadita la pregnanza originaria della nozione greca di *phýsis*. Il passaggio prende le mosse dalla citazione integrale, in greco, del fr. 53 di Eraclito, del quale Heidegger offre immediatamente dopo una parafrasi che ne rappresenta una traduzione insolitamente molto aderente alla «lettera». Indubbiamente letterale è il modo in cui è resa la seconda parte del frammento, la cui parafrasi, sebbene non virgolettata, riproduce testualmente le parole dell'Oscuro: «Esso [il *pólemos*] infatti fa apparire gli uni come dei, gli altri come uomini, fa essere gli uni schiavi, gli altri liberi».[79] Il fatto che, a differenza di quanto accade abitualmente, Heidegger non senta il bisogno di discostarsi dalla traduzione corrente di questa parte della sentenza eraclitea, e che anzi egli la riproduca senza concedersi alcuna «libertà», è già di per sé rivelativo di un sentire all'unisono col filosofo di Efeso, di un riconoscersi pressoché incondizionato nella sua «parola». Dettagli e sfumature del testo, spesso ignorati o scarsamente valorizzati perfino nelle traduzioni ispirate a criteri meramente filologici, come la simmetria, ma insieme anche la diversità, fra le due modalità di «azione» espresse dagli aoristi riguardanti il *pólemos* – il fatto che esso da un lato *édeixe*, e dall'altro *epóiese* – sono puntualmente sottolineati nella «parafrasi» heideggeriana, attenta a non tradire in alcun modo lo *Spruch* eracliteo.

[78] Come Heidegger scrive nell'*Origine dell'opera d'arte* cit.
[79] Id., *Introduzione alla metafisica* cit., p. 72.

Sia pure indirettamente, tutto ciò contribuisce a conferire un risalto anche maggiore al modo in cui viene invece resa la prima parte del frammento, e in maniera particolare al modo in cui viene tradotto il termine sostantivo – e non solo in senso grammaticale – dell'intera sentenza. «L'esplicarsi per via di contrasto [*Auseinandersetzung*] costituisce per ogni cosa (per ogni cosa presente) il principio generatore (ciò che produce lo schiudersi) ma (altresì) la predominante custodia».[80] Con ciò il *pólemos*, termine che apre la sentenza eraclitea in posizione enfatica, viene «tradotto» con il termine *Auseinandersetzung*, vale a dire con lo stesso termine impiegato nel corso del 1930-31 per alludere a ciò che la verità, intesa come *alétheia*, «è in se stessa».[81] Anche limitandosi, sia pure momentaneamente, a questo semplice rilievo di carattere lessicale, è possibile intuire quale sia il pur non dichiarato snodo concettuale, tramite il quale la posizione espressa nel '30-31 *si compie* nello scritto del '35. Se la svelatività di cui dice l'*a-létheia* non è solo il manifestarsi dell'ente, ma è *insieme e indissolubilmente* il persistere del velamento, e dunque se essa è una «lotta originaria», sicché l'essenza della verità come svelatività consiste nel «*gettare il ponte verso* l'una *contro* l'altra»,[82] allora si comprende perché questa «lotta originaria», questa intrinseca di-vergenza, questa posizione-dell'uno-contro-l'altro (*Auseinandersetzung*) possa essere «nominata» col termine *pólemos*.

Che quello appena descritto sia effettivamente il movimento concettuale rintracciabile in questi scritti risulta con evidenza da quanto Heidegger precisa subito dopo aver parafrasato la sentenza dell'Oscuro. «Ciò che viene qui [nel testo eracliteo] denominato *pólemos* è un conflitto [*Streit*] che emerge prima di ogni cosa divina e umana. *Non si tratta di una guerra di tipo umano.* La lotta, così com'è concepita da Eraclito, è quella che anzitutto fa sì che l'ente (*das Wesende*) si ponga come distinto nel contrasto, e che acquisti la sua posizione, la sua condizione, il suo rango».[83] Si tratta dunque (per «combinare» intenzionalmente le parole del corso sul *Wesen der Wahrheit* con quelle del-

[80] Heidegger, *Introduzione alla metafisica* cit., p. 72.
[81] Id., *L'essenza della verità* cit., p. 117.
[82] *Ibid.*
[83] Heidegger, *Introduzione alla metafisica* cit., p. 72 (corsivo mio).

l'*Einführung*) non di «una polemica qualsiasi», e neppure di «una guerra di tipo umano» (*Kein Krieg nach menschlicher Weise*),[84] ma di una «lotta originaria», di un *ursprünglische Kampf*, il quale fa essere l'ente come distinto, proprio nel e mediante il contrasto, e ad esso attribuisce la sua *Stellung*, il suo *Stand* e il suo *Rang*. Il vincer-si e il batter-si, con sé e con l'altro, con sé come con l'altro, è una lotta assolutamente originaria, è la *phýsis* stessa.

Il *pólemos*

è dunque *Auseinandersetzung*, dibattito, confronto agonistico con l'altro, lotta di tutto, per tutto ... Per ogni ente-presente, il *pólemos* è *Erzeuger*, non il padre, concetto troppo antropologico per un *pólemos* che dà la nascita a dei e a uomini, ma il produttore, il generatore ... Non è un padre creatore, ma una potenza che fa apparire ... Il *pólemos*, il produttore o il guardiano predominante che produce gli dei e gli uomini, non è né un dio né un uomo. È più originario che l'umano e il divino, precede l'opposizione che li mette faccia a faccia. In principio, ci sarebbe stato il *pólemos*, un *waltender Streit*, il regno di un conflitto che non è una guerra alla maniera degli uomini. Che avrebbe fatto sorgere fra uomini e dei, tra schiavi e liberi non solo l'opposizione, le fratture, gli scarti, le distanze, ma anche le giunture e le aggiunte.[85]

È quanto lo stesso Heidegger precisa immediatamente dopo, dissolvendo preventivamente, e con grande perentorietà, ogni possibile interpretazione «distruttiva» ravvisabile nel riconoscimento dell'originarietà del *pólemos*.

Nell'attuarsi di tale separazione si verificano delle crepe, delle scissure, dei distacchi e delle connessioni. È nell'esplicarsi vicendevole del contrasto che si produce il mondo. L'esplicarsi per via di contrasto [*Auseinandersetzung*] non sconnette né sopprime l'unità; al contrario, la forma: è raccoglimento (*lógos*). *Pólemos* e *lógos* sono la stessa cosa.[86]

[84] Heidegger, *Introduzione alla metafisica* cit., p. 72.

[85] Così scrive J. Derrida in un saggio di straordinaria intensità (*L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*, in *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Roma-Bari 1991, pp. 157-58), che ho tenuto costantemente presente nella stesura delle pagine che seguono.

[86] Heidegger, *Introduzione alla metafisica* cit., p. 72. Commentando questo passaggio del testo heideggeriano, scrive Derrida: «Dissociazione, disgiunzione, scissione, dissenso o secessione: è nella schisi dell'*Auseinandertreten* o dell'*Auseinandersetzung* che indubbiamente si aprono le fratture, gli intervalli, gli scarti, le distanze, ma si formano anche le giunture e le aggiunte (*Fügen*). Poiché la schisi prodotta dal *pólemos* deve anche raccogliere, aggiungere, congiungere, alleare, coniugare, mantenere assieme ciò che separa o che spazia. Ciò permetterà di concludere che *póle-*

Da questo punto di vista, a conferma del carattere *fondativo* e *generativo* del *pólemos*, e dunque del fatto che esso agisce *producendo* e *custodendo*, e non cancellando o dissolvendo – o, meglio, che esso è *forza* che rompe *e insieme* congiunge, che separa e unisce, sconnette e forma –, il filosofo sottolinea che se il *Kampf* di cui parla Eraclito deve essere interpretato come un conflitto originario, è perché anzitutto esso «origina i combattenti come tali ... La lotta è ciò che delinea ed enuclea inizialmente l'inaudito, quello che non è stato fino allora né detto né pensato».[87] Grembo del nuovo, di ciò che nessuno ha ascoltato né ha finora pensato, è dunque il *pólemos*: «la lotta come tale non fa solo sorgere l'essente, ma lo custodisce, essa sola, nella sua stabilità».[88]

Per comprendere compiutamente ciò che Eraclito dice parlando del *pólemos*, per intendere nella sua radicale originarietà il *pólemos*, senza antropologizzare abusivamente l'ascolto dell'Oscuro, senza derubricare in *menschliche Krieg* ciò che può essere tradotto solo con *Auseinandersetzung*, bisogna disporsi a intendere l'inaudito: «il *Kampf* originario delinea e dispiega ciò che non è ancora né inteso né esaudito, che resta perciò ancora incompiuto come l'inaudito [*Un-erhörte*] di un non-detto [*Un-gesagte*] e di un non-pensato [*Un-gedachte*]».[89]

Questa peculiare accezione del *Kampf*, come *ursprünglische Kampf*, capace di «mettere in forma», più che di distruggere, comunque irriducibile a una guerra di tipo umano, si trova anche nel terzo scritto redatto nel biennio 1933-35, al quale si è fatto cenno in precedenza. Per quanto si tratti di un testo discusso quasi esclusivamente come documento storico dell'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo, e sebbene non possa essere paragonato ad altri lavori meno vincolati a occasioni e motivi contingenti, la *Rektoratrede*, pronunciata dal filosofo al-

mos e *lógos* sono originariamente la stessa cosa ... Se qui ci si ricorda di quel che si dirà del *philéin* eracliteo come *léghein* nel 1955 [in *Che cos'è la filosofia?* cit.], si può concluderne che *pólemos* e *philéin* sono originariamente lo stesso. E quel che assicura l'omologia di questo *to autón*, della tautologia reversibile tra *pólemos* e *philéin*, ciò che raccoglie la tautologia in se stessa, è il *lógos*» (*L'orecchio di Heidegger* cit., p. 159).

[87] Heidegger, *Introduzione alla metafisica* cit., pp. 72-73.

[88] *Ibid.*, p. 73.

[89] Derrida, *L'orecchio di Heidegger* cit., p. 161.

l'atto dell'insediamento come rettore dell'Università di Friburgo, può invece essere letta da due punti di vista diversi, e fra loro connessi. Anzitutto, lo sviluppo complessivo del ragionamento, oltre ai termini specificamente impiegati, testimonia la centralità che è venuta assumendo, nel volgere di quegli stessi mesi, un ascolto di Eraclito rivolto principalmente al fr. 53, e alla nozione di *pólemos* con la quale si apre quella sentenza. In secondo luogo, e congiuntamente, anche il discorso rettorale conferma sul piano storico e storiografico l'importanza del rapporto con Schmitt, legato all'apprezzamento per il modo con cui l'autore del *Begriff der Politischen* aveva interpretato lo *Spruch* eracliteo. Lo si voglia o meno giudicare significativo, anche sulla base della *Rede* del 1933 si può insomma affermare che l'individuazione del *pólemos* come concetto idoneo a rappresentare l'originaria controversità dell'essere è se non altro connesso, e probabilmente non soltanto nel senso della mera contestualità, alla lettura del saggio schmittiano da parte di Heidegger. Congiunto al «preannuncio» implicito nella definizione della verità come *Auseinandersetzung*, già contenuto nel corso del semestre 1930-1931, questo dato «esterno» segnala attraverso quale percorso si sia verificata quella *Kehre* che ha condotto il filosofo a «nominare» col termine di origine eraclitea la «cosa in questione» – quella stessa «cosa» che è «in se stessa» *Aus-einander-setzung*.[90]

«*Una cosa* tuttavia sappiamo a partire dall'essenza dell'università che abbiamo indicato: che l'università tedesca può acquistare forma e potenza solo se i tre servizi – lavoro, armi, sapere – si trovano originariamente raccolti *in una sola* forza marcante».[91] A una *prägende Kraft* è dunque affidato il compito di «raccogliere» – quella stessa funzione che ha, secondo Heidegger, il *lógos* di Eraclito. Ciò che qui, nella *Rede* del 1933, è indicato con l'aggettivo «raccolti» (*zusammenfinden*), nel saggio del 1935

[90] Come si legge nella *Premessa* al grande libro nietzschiano: «Nietzsche – il nome del pensatore sta, come titolo, a indicare *la cosa in questione* nel suo pensiero. La cosa in questione, la causa, in se stessa è confronto reciproco (*Aus-einander-setzung*). Far sì che il nostro pensiero entri nella cosa in questione, prepararlo a essa – è questo il contenuto della presente pubblicazione» (Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 19).

[91] Id., *L'autoaffermazione dell'università tedesca* (1933), Genova 1988, p. 28 (ed. orig. 1946).

è chiamato *Versammeln*. In entrambi i casi, poiché il significato del *léghein* del *lógos* è quello di «portare a unità più cose disseminate»,[92] si può affermare che la *prägende Kraft* «marca», in quanto «raccoglie», e quindi in quanto – come il *lógos* eracliteo – anch'essa *rende manifesto ciò che prima era velato*. In altre parole, ciò che più intimamente caratterizza la «forza» che accomuna i tre «servizi», ciò in cui essa esprime il suo essere *forza* è una capacità di raccoglimento, giudicata essenziale per il «chiarimento e lo sviluppo dell'università tedesca».[93]

La comunanza di temi – e di termini – ravvisabile fra questo e altri testi, coevi o successivi, di maggiore impegno speculativo, dissipa l'ipotesi che esso possa essere riduttivamente interpretato come mero documento politico, e semmai induce a ritenere che, al contrario, anche le scelte di carattere politico compiute in questo frangente possano essere ricondotte (non importa quanto «coerentemente») a un processo di maturazione speculativa, piuttosto che a motivazioni di puro e semplice opportunismo. Senza neppure sfiorare le complesse questioni connesse con l'adesione di Heidegger al nazismo,[94] resta tuttavia assodato che – come peraltro esplicitamente sosterrà lo stesso filosofo nell'immediato dopoguerra –[95] il *Kampf* richiamato in questo testo non ha davvero nulla a che spartire con quello che compare nel titolo del libello hitleriano, ed è invece più in-

[92] «*Lógos* infatti viene da *léghein*, che vuol dire, anzi è la stessa parola, "legere"... "Legere", raccogliere, significa: portare a unità più cose disseminate, e nello stesso tempo *ad*durre ... e *as*segnare ... questa unità ... *Léghein* – mettere insieme in uno e ad-durre quest'uno raccolto nella presenza – significa render manifesto ciò che prima era velato, lasciare che esso si mostri nel suo presentarsi» (M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della «phýsis». Aristotele, «Fisica», B, 1* (1939), in *Segnavia* cit., p. 233; ed. orig. 1958).

[93] Id., *L'autoaffermazione dell'università tedesca* cit., p. 28.

[94] Com'è noto, la discussione (non sempre di alto profilo) intorno a questo problema si è riaccesa soprattutto a seguito della pubblicazione del volume di V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, Torino 1988 (ed. orig. 1987). Meno pregiudizialmente compromesso è il più recente lavoro di J.-P. Faye, *Le Piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, Paris 1994. Ma su questo argomento così controverso, cfr. anche F. Fédier, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, a cura di G. Zaccaria, Milano 1993 (ed. orig. 1988) e, soprattutto, i saggi (in particolare quello di H. Arendt) contenuti in F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma 1998.

[95] Nel commento alla *Rektoratrede* del 1933, pubblicato in appendice a Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca* cit.

timamente connesso al travaglio di pensiero che condurrà a riconoscere nella nozione eraclitea di *pólemos* la parola per nominare l'intima di-vergenza della verità e la conflittualità dell'essere stesso.

Tutto ciò è confermato con chiarezza dallo sviluppo stesso del discorso rettorale. La lotta a cui si attribuisce il compito di agire come forza marcante, e dunque come principio di raccoglimento dei tre servizi, è definita infatti come «la lotta consapevole di coloro che interrogano».[96] Una volta di più,

> non si tratta certo di una lotta qualsiasi, soprattutto non solamente o innanzi tutto della guerra armata. La lotta (*der Kampf*) è molto più essenziale, interiore, irriducibile, nella misura in cui è *inerente al sapere* e perfino alla *questione*. È la *lotta di coloro che interrogano*. Ed è la lotta per l'educazione, la lotta come l'educazione, nello stesso modo in cui, dieci anni dopo, il *philéin*, ma anche il *philéin* come *Éris*, sembrerà essenziale sia all'educazione (*Erziehung*) sia all'interrogazione filosofica. Tutto questo lascia intendere che non solo non c'è sapere senza domandare, ma che non c'è domandare in vista del sapere senza volontà d'essenza, cioè senza *Kampf*.[97]

Come si vede, la «forza marcante» che raccoglie e finalizza i tre servizi non è soltanto ciò che interviene dall'esterno per indicare i doveri alle componenti dell'università, ma è invece ciò che fa di professori e studenti una «comunità di lotta» (*Kampfgemeinschaft*), animata da una «disposizione fondamentale» (*Grundstimmung*). Questa comunità di lotta – che è *Gemeinschaft* solo in quanto è *Kampfgemeinschaft* – può «trasformare l'università tedesca facendone la sede della legislazione spirituale [*der geistigen Gesetzgebung*]».[98] La lotta è dunque ciò che può riscattare l'università tedesca, consentendo ad essa di ritrovare la propria essenza, e di rilanciare una comunità di professori e studenti come comunità di lotta. Questo «sforzo fondamentale e non semplicemente occasionale»,[99] indispensabile per conseguire l'obiettivo della *Selbstbehauptung*, implica una *forza*, che è anche la forza spirituale dell'Occidente, vale a dire «ciò che dà al popolo tedesco l'unità esemplare della sua missione

[96] Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca* cit., p. 29.
[97] Derrida, *L'orecchio di Heidegger* cit., p. 146 (corsivo mio).
[98] Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca* cit., p. 29.
[99] *Ibid.*

istoriale per farne il popolo dell'istorialità spirituale, un popolo *geschichtlich-geistige*».[100]

4. *Appartenere al destino dell'essere*

La domanda [*Frage*]: che cos'è la filosofia, non è una domanda che conduca a una specie particolare di conoscenza orientata su se stessa (filosofia della filosofia). Non è neppure una questione storiografica il cui interesse consisterebbe nel far vedere come ha avuto inizio e come si è sviluppato ciò che chiamiamo filosofia. È una domanda storica in cui è in gioco il nostro destino [*Die Frage ist eine geschichtliche, d.h. eine geschichliche Frage*].[101]

Tenendo presente che tanto il tema della domanda che ci stiamo ponendo, vale a dire la «filosofia», quanto il modo stesso col quale formuliamo la domanda, ponendoci il problema del «che cos'è», sono entrambi inconfondibilmente di origine greca,[102] il chiarimento preliminare che si impone riguarda il significato e lo scopo sottesi a tale interrogativo.

Il richiamo alla matrice *originaria*, alla *geschichtliche Herkunft*, della *Frage* consente di mettere in luce quale ne sia anche la sua «direzione» in un futuro, in una *geschichtliche Zukunft.* In entrambi i casi, qualunque sia la dimensione temporale coinvolta – si tratti di *Her-kunft* ovvero di *Zu-kunft*, di ciò *da cui* si proviene, ovvero ciò *verso cui* si procede – non si ha a che fare con una questione che possa essere determinata *historisch*, ma con qualcosa che ha a che vedere col nostro *destino*. In gioco, insomma, non è un approccio di tipo *storio*-grafico, ma il rinvio a una *storia* intesa come *Geschichte*, vale a dire a qualcosa in cui ciascuno di noi si trova a essere coinvolto come in un destino (*Geschich*), ovvero in una tradizione (*Ge-schich*).[103] L'interrogativo riguardante la filosofia, il *ti estí* riferito alla filosofia, è dunque intrinseca-

[100] Derrida, *L'orecchio di Heidegger* cit., p. 150.
[101] Heidegger, *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 19.
[102] Cfr. *ibid.*
[103] In una nota a un passaggio del *Brief über den «Humanismus»* – «L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere» – a proposito del *Geschich* Heidegger sottolinea che si tratta di «destino nel senso dell'insieme di ciò che è destinato [*Ge-schich*]: riunione delle epoche del fruente lasciar essere presente» (*Lettera sull'umanismo* (1946), a cura di F. Volpi, Milano 1995, p. 56; ed. orig. 1947).

mente connesso con la *storia*. La *storia della filosofia*, ove non fosse ridotta a disciplina accademica, altro non è insomma che la filosofia stessa, riportata al suo proprio destino, a ciò che connette *origine* e *destino*.

Porsi in cammino per rispondere alla domanda relativa a che cos'è la filosofia significa attuare non una distruzione o una negazione della storia, ma al contrario un'appropriazione e una trasfigurazione di ciò che ci è stato tramandato. Ciò perché «distruggere non significa annientare ma smantellare, estirpare e accantonare – per l'appunto le asserzioni *meramente storiografiche sulla storia della filosofia*. Distruggere significa dischiudere il nostro orecchio, renderlo libero per ciò che si rivolge a noi nella tradizione come essere dell'essente e che ci chiama in causa».[104] Di conseguenza, non si potrà trovare una risposta alla «domanda fondamentale»,[105] relativa a che cos'è la filosofia, ricorrendo ad «asserzioni storiografiche sulle definizioni di filosofia, bensì mediante il dialogo con ciò che si è tramandato a noi come essere dell'essente».[106] Insomma, altro è l'*Historie*, che può essere intesa come «accertamento e spiegazione del passato nella prospettiva di occupazioni e di calcolo del presente»,[107] tutt'altra cosa è la *Geschichte*, che è storia *in quanto appartiene* al destino dell'essere, al quale noi cerchiamo di «corrispondere».

Secondo la prima accezione, la «storia» in senso meramente storiografico può essere considerata nel suo significato più ampio come sinonimo di *Forschung*, e cioè appunto di «ricerca erudita»,[108] mentre ciò che davvero interessa, e che ha direttamente

[104] Heidegger, *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 35 (corsivo mio).

[105] Così (*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*) si intitolava, infatti, il corso tenuto da Heidegger a Friburgo nel semestre invernale 1937-38: cfr. *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Milano 1988 (ed. orig. 1984).

[106] Id., *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 35.

[107] Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), Frankfurt a. M. 1989, p. 493.

[108] *Ibid.*, p. 495. La contrapposizione fra queste due modalità così diverse (al limite, antagoniste) di intendere la storia percorre e innerva tutti i *Beiträge*, già a partire dalla preoccupazione espressa all'inizio del testo, laddove Heidegger si dice convinto che «nessuno è in grado di comprendere ciò che qui "io" penso, perché tutti tentano soltanto di spiegare il "mio" tentativo *historisch*» (*ibid.*, p. 8). Alla suddetta contrapposizione si ispirano anche le interpretazioni heideggeriane della

a che fare con l'essenza stessa della filosofia, è quella storia che inerisce al *Geschich*. Fonte di quell'accadere, mediante il quale si dà la storia come *Geschichte*, non è il passato che, in quanto è già trascorso, ricade inevitabilmente in una considerazione storiografica, ma l'avvenire: è esso, infatti, «l'inizio di ogni accadere» (*der Anfang alles Geschehens*).[109] Così inteso, l'«inizio» al quale ci si riferisce è l'«inizio di tutta un'altra storia»,[110] o più precisamente è l'*Anfang* di un'altra epoca, «che vuol dire: di un'altra *storia dell'essere*».[111]

In rapporto a questa concezione della storia, si può allora comprendere con quale significato peculiare sia possibile riferirsi alla nozione di «eredità». Già Hegel, come si è accennato in precedenza, aveva sottolineato che l'atto del ricevere un'eredità non può essere limitato alla pura e semplice acquisizione di tutto ciò che le generazioni precedenti hanno fatto nel campo della scienza e della produzione spirituale. Né è possibile intendere il pur necessario collegamento dell'azione presente a un materiale già esistente, nei termini di una passiva ricezione. Al contrario, l'«ereditare è a un tempo un ricevere e un far fruttare l'eredità», nel senso che il patrimonio ricevuto «diventa a sua volta materiale disponibile che viene trasformato dallo spirito», sicché se ne può concludere che «ciò che si è ricevuto viene mutato, e la materia elaborata grazie appunto all'elaborazione si arricchisce e al tempo stesso si conserva».[112]

Accenti simili sono ripresi anche nei *Beiträge*, soprattutto là dove si indicano le condizioni alle quali gli Ad-venienti, i *Kunftigen*, possono diventare *eredi*, anziché soltanto *Re-aktiven*, in

storia della filosofia, delle quali egli rivendica il carattere *geschichtlich* e non *historisch* (cfr. *ibid.*, pp. 167-76).

[109] Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia* cit., p. 35.

[110] *Ibid.*, p. 152.

[111] Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* cit., p. 158. Più oltre, ricollegando il problema dell'«altro inizio» a quello della decisione «più originaria e perciò la più storica [*geschichtlich*]», Heidegger prosegue indicando un *aut-aut*: «o restare prigionieri della fine e del suo strascico, vale a dire delle rinnovate varianti della "metafisica", che diventano sempre più rozze, senza fondamento e senza meta ... oppure iniziare l'altro inizio, cioè essere decisi alla sua lunga preparazione» (*ibid.*, p. 229).

[112] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1964, I, pp. 11-12 (ed. orig. 1840-44).

quanto si attardano intorno a ciò che è stato finora. Soltanto nel confronto col «primo inizio l'eredità diventerà eredità e gli Ad-venienti [*die Kunftigen*] *diventeranno* eredi».[113] Difatti, ereditare non significa affatto ricevere in dote il passato, come se si trattasse di un capitale immutabile, del quale ci si possa semplicemente appropriare. Per poter diventare eredi è necessario «assumere il già-stato come a-venire, liberandolo da ciò che lo irrigidiva e ne faceva lettera morta, per salvaguardare la promessa segreta di avvenire che esso cela e custodisce in sé».[114] Se si ricollega il problema dell'«altro inizio» a quello della decisione «più originaria e perciò la più storica [*geschichtlich*]», ci si trova di fronte a un *aut-aut*: «o restare prigionieri della fine e del suo strascico, vale a dire delle rinnovate varianti della "metafisica", che diventano sempre più rozze, senza fondamento e senza meta ... oppure iniziare l'altro inizio, cioè essere decisi alla sua lunga preparazione».[115] L'eredità non corrisponde, dunque, alla recezione del passato, ma a una *decisione*, la quale implica la responsabilità di «accogliere, come promessa incalcolabile e carica di futuro – e perciò irriducibile al passato – ciò che gli è stato destinato. Solo così, nel corrispondere a quella ingiunzione che ci precede e ci richiama ... diveniamo eredi e testimoni di quel che, a partire dal passato, dobbiamo trasformare in avvenire».[116]

Questo modo di intendere la condizione dell'essere eredi, come ciò che non coincide con uno *stato*, ma con un'attività, o più esattamente con una *decisione*, mediante la quale ci assumiamo la responsabilità di corrispondere a una ingiunzione, rinvia a un altro tratto caratteristico dell'eredità, vale a dire il fatto che essa

[113] Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* cit., p. 198.

[114] C. Resta, *La terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano 1998, p. 106.

[115] Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* cit., p. 229. «Gli Ad-venienti sono integralmente *responsabili* di tale decisione, nella più radicale opposizione all'innumerevole e incessante schiera degli "Späteren", di coloro che si attardano, abbarbicati agli antichi culti, idoli, rappresentazioni. Mentre l'indugio pensante nella dimensione della ricerca è tutto rivolto alla decisione avvenire, e dunque *ad-venientes* (*Zukunftigen*) sono coloro che vi hanno dimora – l'ostinato rinchiudersi nelle idee del "dio morto" comporta l'impossibilità del pensiero» (M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Milano 1997, p. 162).

[116] Resta, *La terra del mattino* cit., pp. 106-07.

è contrassegnata da una eterogeneità radicale e necessaria, da una «differenza senza opposizione». Difatti, un'eredità «non si raccoglie mai, non forma mai un tutt'uno. La sua presunta unità, se ce n'è, non può consistere che nell'*ingiunzione* di *riaffermare scegliendo*. *Bisogna* vuol dire: *bisogna* filtrare, passare al setaccio, criticare, bisogna discernere fra più possibili, i quali abitano la stessa ingiunzione».[117] Un mandato univoco, chiaramente «leggibile», non rappresenterebbe un'eredità, ma una sorta di dato genetico, trasmesso e accolto inconsapevolmente. Mentre in realtà «si eredita sempre a partire da un segreto ... La scelta critica richiesta da ogni riaffermazione di eredità è anche, come la memoria, condizione della finitezza ... Persino l'ingiunzione (che dice sempre: scegli e decidi in ciò che erediti) non può essere una se non dividendosi, lacerandosi, differendo da sé, parlando più volte in una volta sola».[118]

«Altro» inizio, eredità, decisione, storia *come* destino, Advenienti in quanto distinti dagli *Späteren*: in questa costellazione di concetti si misura non semplicemente un modo non *storio-grafico* per misurarsi con la storia-*Geschichte*, ma si decide anche dell'*essenza* della verità, e dunque della stessa filosofia. Venire in chiaro di questo problema non significa, dunque, soltanto affrontare una questione pertinente allo statuto di ciò che convenzionalmente si chiama la «storia» della «filosofia», ma piuttosto porre *radicalmente* l'interrogativo relativo al *Was ist – die Philosophie*.

Non è dunque mera questione «storiografica», semplice sforzo di «delucidazione», affare di pura *Forschung*, interrogare un autore come Nietzsche,[119] istituendo con lui un *confronto reciproco*.[120] Difatti, posto che la metafisica di Nietzsche sia il

[117] J. Derrida, *Spettri di Marx*, Milano 1994, pp. 25-26 (ed. orig. 1993).
[118] *Ibid.*, p. 26.
[119] Queste le «domande» poste a un pensatore, il cui nome stesso è impiegato per indicare la «*cosa in questione*»: «Ma in che cosa questa metafisica ha il suo fondamento storico essenziale? In altri termini: dove ha la sua origine "metafisica" il pensiero del valore? Se la metafisica è la verità sull'ente nel suo insieme e parla perciò dell'essere dell'ente – da quale interpretazione dell'ente nel suo insieme ha origine il pensare per valori? ... Che cosa è essenziale [*west*] e domina nella metafisica occidentale in modo tale che essa diventi da ultimo una metafisica della volontà di potenza?» (Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 616).
[120] Come osserva F. Volpi, «la grafia che Heidegger usa per mettere in risalto le

compimento della metafisica occidentale, «il confronto [*Auseinander-setzung*] con essa è adeguato soltanto se riguarda la metafisica occidentale nel suo insieme».[121] Ciò perché il confronto speculativo con un pensatore non può ridursi alla semplice contrapposizione di una veduta a un'altra veduta, e meno ancora alla «confutazione» di un punto di vista, mediante l'affermazione di un punto di vista che sia opposto al primo. «Confronto reciproco [*Aus-einander-setzung*] non significa per noi "polemica" saccente e "critica" vanagloriosa. Confronto reciproco vuol dire qui *meditazione sulla verità che è posta in decisione*, una decisione che non è presa da noi, ma che avviene piuttosto come storia dell'essere, partendo da quest'ultimo stesso, per la nostra storia».[122] Non è semplicemente il cammino del pensiero verso l'essere. Questo cammino è nell'essere stesso, e appartiene al suo modo («storico-destinale») di tenere uniti i percorsi che muovono verso di esso.

Sulla base di questa impostazione, è allora evidente che, nell'affrontare il problema dell'essere, non si tratta di contrapporre un approccio «teoretico» a un approccio «storico», quasi che quest'ultimo possa offrire una via d'accesso diversa e più fruttuosa alla questione in discussione, ma di riconoscere piuttosto che non si dà altra alternativa al di fuori di questa. «O insistere su "vedute" e perseverare su "punti di vista"... oppure rompere con tutto ciò che ha il carattere di un punto di vista e di una veduta, congedare tutte le opinioni e le idee correnti, per essere affidati (*ubereignet*) unicamente a un sapere originario».[123]

In questo decisivo passaggio heideggeriano riaffiora quel medesimo bersaglio polemico, contro il quale si erano indirizzate le critiche di Hegel, e prima di questi di Platone e dello stesso Eraclito. Pura «curiosità oziosa», ovvero «interesse di semplice erudizione», è infatti quella «storia» che sia basata sulla «cono-

componenti della parola intende evidenziare ciò che un confronto implica, vale a dire il dis-porsi delle parti l'una rispetto all'altra, lo spiegamento delle forze in campo e il prendere le necessarie distanze l'uno dall'altro al fine di contendere in vista della cosa stessa della questione: è il disputare non fine a se stesso ma in vista del problema in discussione, un disputare *me katá dóxan allá kat'ousían*» (*Postfazione*, in Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 968).

[121] Heidegger, *Nietzsche*, p. 616.

[122] *Ibid.* (corsivo mio).

[123] *Ibid.*, pp. 616-17.

scenza delle varie opinioni e dei vari pensieri degli altri».[124] *Óneidos*, «motivo di disonore», sarebbe intendere la filosofia come applicazione all'enciclopedismo della *polymathía* o a quella forma deteriore di *curiositas*, che è la *polypragmosýne*.[125] Il filosofo non è come il pentathleta, capace cioè di gareggiare in tutte le competizioni, ma con risultati modesti, comunque inferiori a coloro che primeggiano, senza riuscire ad affermarsi in nessuna prova.[126] E resta comunque assodato che il «sapere molte cose non insegna ad avere intelligenza»,[127] così come a nulla vale «sapere una quantità di cose inutili», rinunciando a «mettere in moto la facoltà del pensare».[128]

Di qui, allora, l'ineludibilità dell'alternativa fra il perseverare in semplici «punti di vista», ovvero il congedare ogni opinione per affidarsi a un sapere originario. Ma per realizzare questo scarto, che corrisponde alla differenza radicale fra storiografia e storia, fra l'attendere a una ricerca erudita e il rivolgerci a ciò che ci rende partecipi del destino dell'essere, è necessario disporsi al confronto con *la cosa in questione*. Questa, a sua volta, «la cosa in questione, la causa, in se stessa è confronto reciproco [*Aus-einander-setzung*]. Far sì che il nostro pensiero entri nella cosa in questione, prepararlo ad essa» –[129] tutto ciò non è solo il «contenuto» di una pubblicazione, ma coincide piuttosto con l'affidarsi a un sapere originario, col rimettere in moto la facoltà di pensare.

5. *Filopolemologia*

Aus-einander-setzung, confronto reciproco, esplicarsi per via di contrasto, dibattimento dell'uno con l'altro, conflitto e lotta, in una parola: *pólemos*, non descrive dunque soltanto la modalità della relazione con l'altro. *Pólemos* è «la cosa in questione»;

[124] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, pp. 20-21.
[125] Cfr. Platone, *Gli amanti*, 137 b. «Il possesso di molte scienze, se non è accompagnato dalla scienza di ciò che è il meglio sempre in ogni caso, poche volte è utile e il più delle volte danneggia» (id., *Alcibiade secondo*, 145 d, 7-e, 2; si cita da Platonis *Opera*, a cura di J. Burnet, Oxonii 1957-61, 5 voll.).
[126] Cfr. id., *Gli amanti*, 135 e-136 a.
[127] Eraclito, fr. B 40.
[128] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 21.
[129] Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 19.

pólemos è «la causa in se stessa». Se polemico ha da essere il rapporto con la posizione altrui, è essenzialmente perché polemica è la cosa in se stessa. Riconoscere che la cosa in questione è confronto reciproco, vuol dire prendere atto che l'approccio bellico non scaturisce da un'opzione facoltativa, come tale revocabile o rovesciabile, né ancor meno da un atto meramente convenzionale. Il conflitto non appartiene al modo in cui pensiamo la cosa, ma riflette ciò che la cosa è – «in se stessa».

È possibile ripetere qui quanto già affermato a proposito del principio di non contraddizione. Il nostro non poter pensare contemporaneamente una cosa e il suo contrario non scaturisce dal fatto che il «pensato» stesso richieda di per sé un siffatto «non poter non pensare». Al contrario – come già Hegel, e prima di lui Eraclito hanno sostenuto – la contraddizione fa parte dell'intima essenza dell'essere. Più esattamente: «per Hegel e per Eraclito la "contraddizione" è l'"elemento" dell'"essere", cosicché noi stravolgiamo già tutto quando parliamo di una contra-*dizione* [Wider-*spruch*] del parlare e del dire, anziché di una controversità [*Widerwendigkeit*] dell'essere».[130] Il *pólemos* non è, dunque, ciò che attiene alla nostra facoltà di pensare, onde sarebbe di principio concepibile un mutamento biologico in essa, tale per cui sia possibile «pensare» l'essere secondo una diversa «modalità». In se stessa *Aus-einander-setzung* è la «cosa», così come intimamente e ineliminabilmente conflittuale è l'«essenza» stessa della verità.

Di qui, allora, l'alternativa, che può essere descritta ricorrendo a termini differenti, pur restando inalterata la «sostanza» concettuale a cui essa allude. O si accetta di perseverare in semplici «vedute» o «punti di vista», puntando tutt'al più a «confutare» un punto di vista per mezzo dell'altro, ovvero si sceglie la strada di affidarsi a un sapere originario. O ci si abbandona alla «polemica saccente», e alla «critica vanagloriosa», oppure si medita intorno alla «verità che è posta in decisione».[131] In altre parole (e in riferimento ad altro contesto di pensiero), o ci si lascia trattare da bambini, e quindi si subiscono le «favole» che altri vorrebbero raccontarci, trattandoci con con-

[130] Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 492.
[131] *Ibid.*, p. 616.

discendenza, ovvero ci si sottrae a ogni *paterna* imposizione, sottoponendo al vaglio serrato del *basanízein* i propri punti di vista e quelli di altri.

Non vi è altro modo per disimpegnarsi dalla «filastrocca delle opinioni», se non quello di richiamarsi a ciò che si contrappone all'opinione, vale a dire la verità – senza dimenticare che la verità «si riconosce mediante il *travaglio del pensiero*».[132]

Non è possibile conseguire alcun sapere, senza che esso risulti da un domandare. Ma il domandare stesso non è possibile, se non come manifestazione di una specifica volontà, senza quella «volontà di essenza» che si esprime come *Kampf*.[133] L'interrogazione è lotta. La stessa filosofia, in quanto è *inquisitio*, è conflitto, confronto agonistico con l'altro. Di più: essa è intrinsecamente *pólemos*, perché costitutivamente *polemica* è l'essenza della «cosa» in questione, perché la causa in se stessa altro non è che un disporsi bellico dell'uno verso l'altro.[134] Per dirla con Eraclito – con ciò ribadendo che davvero, fra Nietzsche e Heidegger, *Philosophieren ist Heraclitieren* – la «cosa» è *hen diapherómenon heautó*, «l'uno in se stesso diviso».[135]

Si coglie qui l'intima verità implicita nella sentenza con la quale l'Oscuro esprimeva una condanna irrevocabile nei confronti della *polymathía*. Per «sapere», non è necessario «aver appreso molte cose» – come suona letteralmente il termine *poly-mathía*. Il puro e semplice «apprendere», l'«imparare», inteso come disposizione meramente ricettiva, come assimilazione di una pluralità di cognizioni, non ha nulla a che vedere con ciò a cui si riferisce il sapere. Opportunamente, anzi, completando la critica eraclitea, Platone poteva sottolineare che l'applicarsi all'erudi-

[132] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., I, p. 25.

[133] Come ha sottolineato Derrida, *L'orecchio di Heidegger* cit., p. 146.

[134] «Non è una guerra, ma il *Pólemos* che solo fa apparire dei e uomini, liberi e schiavi nella loro rispettiva essenza, facendo emergere un'es-plicazione [*Aus-einandersetzung*] dell'essere» (M. Heidegger, *La questione dell'essere* (1955), in *Segnavia* cit., p. 373; ed. orig. 1955).

[135] A conferma della straordinaria e ancor poco valorizzata influenza di Eraclito sulla filosofia tedesca tra la fine del Settecento e la prima metà del Novecento, si può leggere questo passaggio dell'*Hyperion*: «La grande parola *hen diapherómenon heautó* (l'uno distinto in se stesso) di Eraclito, la poteva trovare solamente un greco, perché è l'essenza della bellezza, e prima che venisse trovata, non esisteva filosofia alcuna» (F. Hölderlin, *Iperione*, Milano 1991, p. 101; ed. orig. 1797-99).

zione enciclopedica, o il «darsi molto da fare» – la *poly-mathía* e la *poly-pragmosýne*, dunque – devono essere considerati «disonorevoli» per l'uomo libero. «Aver imparato molte cose», si legge appunto in Eraclito, «non insegna ad avere intelligenza».

Al contrario, non c'è vero *sapere* senza che esso scaturisca da un *domandare* che è di per sé, nella sua stessa formulazione *inquisitiva*, nell'essenza stessa della domanda, una forma di *lotta* – *pólemos* appunto. Qualunque *estenuazione* della valenza intensivamente *bellica* del termine impiegato da Heidegger per indicare insieme la «cosa in se stessa» e il modo col quale rapportarsi ad essa, nel *confronto agonistico* col pensiero altrui, tradisce l'assunto che ha indotto il filosofo a scegliere specificamente questa espressione. *Traducendo* la nozione eraclitea di *pólemos* con la locuzione *Aus-einander-setzung*, affermando che questa era equivalente e interscambiabile rispetto a quella, si è appunto inteso sottolineare che quell'*Aus*-, che interviene fra l'*Ein*- e l'*Ander*, è propriamente un *contro*, qualcosa che esprime conflitto e scontro, e non una semplice, *pacifica*, relazione. E perciò che questa locuzione non deve essere assunta in senso *metaforico*, ma nella sua letterale e dirompente violenza, esattamente come quella *ápletos máche*, quel «combattimento senza quartiere», di cui parla Platone.

Tutto ciò non è affatto conseguenza di una surdeterminazione puramente emotiva, o di una forzatura arbitraria, tendente a *caricare* allegoricamente la valenza semantica dell'espressione prescelta. Difatti, quando si tratti non di una questione marginale e circoscritta, ma della verità in quanto tale, nessuna *remissività* è lecita, nessuna *bonarietà* è consentita. Né è concepibile derubricare la *guerra* a *gioco*, trasformando quella forma peculiare di rapporto che è il *conflitto* in una relazione *inoffensiva*. Se ciò di cui si è alla ricerca è la verità, solo il *pólemos* può esprimere compiutamente la radicalità della domanda, sulla quale si basa il confronto con l'altro.[136] Se si decide di *corrispondere* alla chiamata dell'Essere – di un Essere che non *è*, ma

[136] Parafrasando quanto afferma E. Fink (il quale tuttavia si riferisce al fr. B 32 di Eraclito), l'importanza del fr. B 53, nel quale si dice che «*pólemos* di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re», è tale che si potrebbe sostenere che «la storia della filosofia occidentale potrebbe essere scritta come commentario a questo frammento 32 di Eraclito» (*Il gioco come simbolo del mondo*, Roma 1969, p. 39; ed. orig. 1960).

sempre *ad-viene* –, questa decisione, in quanto ricerca e interrogazione, è in se stessa un modo per appartenere alla verità stessa dell'Essere, e dunque è *pólemos.* Ricerca e interrogazione. Dove la ricerca non è affatto il non possedere ancora, ma è ciò che «non altro raggiunge, se non di ricondurre il ricercante stesso in sé, nel proprio del suo esserci».[137]

In questo passaggio in ogni senso decisivo, si saldano i diversi aspetti del problema affrontato nelle pagine precedenti. Solo ove a fondamento del confronto reciproco venga assunta la *Grundfrage*, ovvero, per dirla con Platone (il che, dal punto di vista speculativo, è davvero la «stessa cosa»), soltanto ove il discorso venga ricondotto all'*archegós prótos*, tale confronto potrà essere *decisivo* nella ricerca della verità. Più ancora: soltanto in questo modo, «stringendosi con i ragionamenti alla natura di ciò che è», è possibile che il *disporsi-l'uno-contro-l'altro* rifletta una genuina tensione a una ricomposizione non dialettica, e possa in quanto tale far risultare l'identità fra il *pólemos* e la *philía*, in quanto entrambi «forme» del *lógos.*[138] Ogni «mossa» del pensiero, in questo senso, è *hen diapherómenon heautó*, è – insieme e indissolubilmente – *pólemos* e *philéin.*

[137] M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1995, p. 162.
[138] Come ha sottolineato Derrida, *L'orecchio di Heidegger* cit.

Indice dei nomi

«Se si fa attenzione alla sua essenza, la filosofia non progredisce affatto. Essa segna il passo sul posto, per pensare sempre la stessa cosa». La sentenza di Heidegger rileva l'incongruità del prestare alla filosofia l'idea di sviluppo. È proprio nella radicale contemporaneità di ogni pensiero che accade invece il *contendere-dell'uno-con-l'altro* a cui è legato il nostro destino: non il confronto bonario, l'inoffensivo gioco confutatorio già stigmatizzato da Hegel, ma la contrapposizione fuori di metafora, ossia *pólemos, bellum, Aus-einander-setzung* – in una parola, guerra. Dal frammento di Eraclito secondo cui la guerra «di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re» alla drammaturgia socratica di Platone, dove si viene sfidati alla riflessione come «i cavalieri in campo aperto», fino al dettame di Nietzsche che prescrive di «fare filosofia col martello» e al *Kampf* heideggeriano, la linea della belligeranza attraversa il pensiero occidentale. Perché costitutivamente *polemica* è la cosa stessa, e la verità che vi si riferisce: il conflitto preesiste ai confliggenti, li genera in quanto tali. Curi ridà profondità di campo, insieme storica e teoretica, al concetto di *pólemos*. Coglie nella stessa *differenza ontologica* di Heidegger quella controversità dell'essere che per Eraclito, «il più originale e profondo dei pensatori greci», e per il Platone in certo modo eracliteo dei grandi dialoghi agonistici – il *Sofista* e il *Teeteto* –, produce forma, anziché disgregazione. Dopo duemilacinquecento anni, filosofare è ancora «eracliteggiare».

Umberto Curi (Verona, 1941) insegna Storia della filosofia all'Università di Padova. È direttore dell'Istituto Gramsci veneto. Tra le sue ultime opere: *Endiadi. Figure della duplicità* e *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia* (Feltrinelli, rispettivamente 1995 e 1997); *Il mantello e la scarpa. Filosofia e scienza tra Platone e Einstein* (Il Poligrafo, 1998); *Pensare la guerra. L'Europa e il destino della politica* (Dedalo, 1999); *Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia* (Cortina, 2000).

L. 26 000 (i.i.)
€ 13,43